

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Una arqueología de las ciencias humanas

MICHEL FOUCAULT



Siglo veintiuno editores Argentina

LAS PALABRAS Y LAS COSAS

una arqueología de las ciencias humanas

por
MICHEL FOUCAULT

traducción de
ELSA CECILIA FROST

Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*

Portada de Carlos Palleiro

ÍNDICE

PREFACIO

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita "cierta enciclopedia china" donde está escrito que "los animales se dividen en *a]* pertenecientes al Emperador, *b]* embalsamados, *c]* amaestrados, d] lechones, *e]* sirenas, *f]* fabulosos, *g]* perros sueltos, *h]* incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, *k]* dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, *m]* que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas".* En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto.*

Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata? Es posible dar un sentido preciso y un contenido asignable a cada una de estas singulares rúbricas; es verdad que algunas de ellas comprenden seres fantásticos —animales fabulosos o sirenas—; pero justo al darles un lugar aparte, la enciclopedia china localiza sus poderes de contagio; distingue con todo cuidado entre los animales reales (que se agitan como locos o que acaban de romper el jarrón) y los que sólo tienen su sitio en lo imaginario. Se conjuran las mezclas peligrosas, los blasones y las fábulas vuelven a su alto lugar; nada de inconcebible anfibia, nada de alas con zarpas, nada de inmunda piel escamosa, nada de estos rostros polimorfos y demoniacos, nada de aliento en flamas. Aquí la monstruosidad no altera ningún cuerpo real, en nada modifica el bestiario de la imaginación; no se esconde en la profundidad de ningún poder extraño. Ni siquiera estaría presente en esta clasificación si no se deslizara en todo espacio vacío, en todo intersticio blanco que *separa* unos seres de otros. No son los animales "fabulosos" los que son imposibles, ya que están designados como tales, sino la escasa distancia en que

* "El idioma analítico de John Wilkins", *Otras inquisiciones,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1960, p. 142. [T.]

están yuxtapuestos a los perros sueltos o a aquellos que de lejos parecen moscas. Lo que viola cualquier imaginación, cualquier pensamiento posible, es simplemente la serie alfabética *(a, b, c, d)* que liga con todas las demás a cada una de estas categorías.

Por lo demás, no se trata de la extravagancia de los encuentros insólitos. Sabemos lo que hay de desconcertante en la proximidad de los extremos o, sencillamente, en la cercanía súbita de cesas sin relación; ya la enumeración que las hace entrechocar posee por sí misma un poder de encantamiento: "Ya no estoy en ayuno —dice Eustenes—. Por ello se encontrarán con toda seguridad hoy en mi saliva: Áspides, Amfisbenas, Anerudutes, Abedesimones, Alartraces, Amobates, Apiñaos, Alatrabanes, Aractes, Asteriones, Alcarates, Arges, Arañas, Ascalabes, Atelabes, Ascalabotes, Aemorroides, ..." Pero todos estos gusanos y serpientes, todos estos seres de podredumbre y viscosidad hormigueante, como las sílabas que los nombran, en la saliva de Eustenes, tienen allí su *lugar común,* como sobre la mesa de disección el paraguas y la máquina de coser, si la extrañeza de su encuentro se hace evidente es sobre el fondo de ese y, de ese *en,* de ese *sobre,* cuya solidez y evidencia garantizan la posibilidad de una yuxtaposición. Es, desde luego, muy improbable que las hemorroides, las arañas y los amabates vengan a mezclarse un día bajo los dientes de Eustenes, pero, después de todo, en esta boca acogedora y voraz encontrarían buen lugar de habitación y el palacio de su coexistencia.

La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste, por el contrario, en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas. Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales "i] que se agitan como locos, j] innumerables, fe] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello" ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable. La categoría central de los animales "incluidos en esta clasificación" indica lo suficiente, por la referencia explícita a paradojas conocidas, que jamás se logrará definir entre cada uno de estos conjuntos y el que los reúne a todos una relación estable de contenido a continente: si todos los animales repartidos se alojan sin excepción en uno de los casos de la distribución, ¿acaso todos los demás no están en éste? Y éste, a su vez, ¿en qué espacio reside? El absurdo arruina el *y* de la enumeración al llenar de imposibilidad el *en* en el que se repartirían las cosas enumeradas. Borges no añade ninguna figura al atlas

de lo imposible; no hace brotar en parte alguna el relámpago del encuentro poético; sólo esquiva la más discreta y la más imperiosa de las necesidades; sustrae el emplazamiento, el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse. Desaparición que queda enmascarada o, mejor dicho, irrisoriamente indicada por la serie alfabética de nuestro alfabeto, que sirve supuestamente de hilo conductor (el único visible) a la enumeración de una enciclopedia china... Lo que se ha quitado es, en una palabra, la célebre "mesa de disección"; y dando a Roussel una mínima parte de lo que siempre le es debido, empleo esta palabra "Mesa" en dos sentidos superpuestos: mesa niquelada, ahulada, envuelta en blancura, resplandeciente bajo el sol de vidrio que devora las sombras —allí, por un instante, quizá para siempre, el paraguas se encuentra con la máquina de coser—; y cuadro que permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias —allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio.

Este texto de Borges me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer. Quizá porque entre sus surcos nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo *incongruente* y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito; y* es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí "acostadas", "puestas", "dispuestas" en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común.* Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopias* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis" y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula;* las heterotopias (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.

Parece ser que algunos afásicos no logran clasificar de manera coherente las madejas de lana multicolores que se les presentan sobre la superficie de una mesa; como si este rectángulo uniforme no pudiera servir de espacio homogéneo y neutro en el cual las cosas manifestarían a la vez el orden continuo de sus identidades o sus diferencias y el campo semántico de su denominación. Forman, en este espacio uniforme en el que por lo común las cosas se distribuyen y se nombran, una multiplicidad de pequeños dominios grumosos y fragmentarios en la que inumerables semejanzas aglutinan las cosas en islotes discontinuos; en un extremo, ponen las madejas más claras, en otro las rojas, por otra parte las que tienen una consistencia más lanosa, en otra las más largas o aquellas que tiran al violeta o las que están en bola. Sin embargo, apenas esbozados, todos estos agolpamientos se deshacen, porque la ribera de identidad que los sostiene, por estrecha que sea, es aún demasiado extensa para no ser inestable; y al infinito el enfermo junta y separa sin cesar, amontona las diversas semejanzas, arruina las más evidentes, dispersa las identidades, superpone criterios diferentes, se agita, empieza de nuevo, se inquieta y llega, por último, al borde de la angustia.

La incomodidad que hace reír al leer a Borges se transparenta sin duda en el profundo malestar de aquellos cuyo lenguaje está arruinado: han perdido lo "común" del lugar y del nombre. Atopía, afasia. Sin embargo, el texto de Borges lleva otra dirección; a esta distorsión de la clasificación que nos impide pensarla, a esta tabla sin espacio coherente, Borges les da como patria mítica una región precisa cuyo solo nombre constituye para el Occidente una gran reserva de utopías. ¿Acaso en nuestro sueño no es la China justo el *lugar* privilegiado del espacio? Para nuestro sistema imaginario, la cultura china es la más meticulosa, la más jerarquizada, la más sorda a los sucesos temporales, la más apegada al desarrollo puro de la extensión; la soñamos como una civilización de diques y barreras bajo la faz eterna del cielo; la vemos desplegada y congelada sobre toda la superficie de un continente cercado de murallas. Su misma escritura no reproduce en líneas horizontales el vuelo fugaz de la voz; alza en columnas la imagen inmóvil y aún reconocible de las cosas mismas. Tanto que la enciclopedia china citada por Borges y la taxinomia que propone nos conducen a un pensamiento sin espacio, a palabras y categorías sin fuego ni lugar, que reposan, empero, en el fondo sobre un espacio solemne, sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados, de sitios extraños, de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas; existiría así, en el otro extremo de la tierra que habitamos, una cultura dedicada por entero al ordenamiento de la extensión, pero que no distribuiría la proliferación de

seres en ningún espacio en el que nos es posible nombrar, hablar, pensar.

Cuando levantamos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aun si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es la base a partir de la cual podemos establecerlo con certeza? ¿A partir de qué "tabla", según qué espacio de identidades, de semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? ¿Cuál es esta coherencia —que de inmediato sabemos no determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, y no impuesta por contenidos inmediatamente sensibles? Porque no se trata de ligar las consecuencias, sino de relacionar y aislar, de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos; nada hay más vacilante, nada más empírico (cuando menos en apariencia) que la instauración de un orden de las cosas; nada exige una mirada más alerta, un lenguaje más fiel y mejor modulado; nada exige con mayor insistencia que no nos dejemos llevar por la proliferación de cualidades y de formas. Y, sin embargo, una mirada que no estuviera armada podría muy bien acercar algunas figuras semejantes y distinguir otras por razón de tal o cual diferencia: de hecho, no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. Un "sistema de los elementos" —una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud— es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo. El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de esta tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado.

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este

orden y no aquel otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que *hay* un orden. Es como si la cultura, librándose por una parte de sus rejas lingüísticas, perceptivas, prácticas, les aplicara una segunda reja que las neutraliza, que, al duplicarlas, las hace aparecer a la vez que las excluye, encontrándose así ante el ser en bruto del orden. En nombre de este orden se critican y se invalidan parcialmente los códigos del lenguaje, de la percepción, de la práctica. En el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias, compuesto de semejanzas que se siguen más y más cerca o se corresponden especularmente, organizado en torno a diferencias que se cruzan, etc. Tanto que esta región "media", en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, puede considerarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad (por ello, esta experiencia del orden, en su ser macizo y primero, desempeña siempre un papel crítico); más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más "verdadera" que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser.

Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia. Se trata de mostrar en qué ha podido convertirse, a partir del siglo xvi, en una cultura como la nuestra: de qué manera, remontando, como

contra la corriente, el lenguaje tal como era hablado, los seres naturales tal como eran percibidos y reunidos, los cambios tal como eran practicados, ha manifestado nuestra cultura que hay un orden y que a las modalidades de este orden deben sus leyes los cambios, su regularidad los seres vivos, su encadenamiento y su valor representativo las palabras; qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas, anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos, tal como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de las riquezas y en la economía política. Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y "manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología".[1]

Ahora bien, esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo xvii) y aquella que, a principios del xix, señala el umbral de nuestra modernidad. El orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos. Tenemos la fuerte impresión de un movimiento casi ininterrumpido de la *ratio* europea desde el Renacimiento hasta nuestros días, podemos pensar muy bien que la clasificación de Linneo, más o menos arreglada, puede seguir gozando en general de cierta validez, que la teoría del valor de Condillac se encuentra de nuevo por una parte en el marginalismo del siglo xix, que Keynes tenía una clara conciencia de la afinidad de

[1] Los problemas de método que plantea tal "arqueología" serán examinados en una obra próxima.

sus propios análisis con los de Cantillon, que el propósito de la *Grammaire générale* (tal como la encontramos entre los autores de Port-Royal o en Bauzée) no está tan alejado de nuestra lingüística actual —pero toda esta casi continuidad al nivel de las ideas y de los temas es sólo, sin duda alguna, un efecto superficial; al nivel de la arqueología se ve que el sistema de positividades ha cambiado de manera total al pasar del siglo xviii al xix. No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente. Si la historia natural de Tournefort, de Linneo y de Buffon está relacionada con algo que no sea ella misma, no lo está con la biología, con la anatomía comparada de Cuvier o con el evolucionismo de Darwin, sino con la gramática general de Bauzée, con el análisis de la moneda y de la riqueza tal como se encuentra en Law, Veron de Fortbonnais o Turgot. Quizá sea posible que los conocimientos se engendren, las ideas se transformen y actúen unas sobre otras (pero ¿cómo? hasta ahora los historiadores no nos lo han dicho); de cualquier manera, hay algo cierto: que la arqueología, al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad.

De este modo, el análisis ha podido mostrar la coherencia que ha existido, todo a lo largo de la época clásica, entre la teoría de la representación y las del lenguaje, de los órdenes naturales, de la riqueza y del valor. Es esta configuración la que cambia por completo a partir del siglo xix; desaparece la teoría de la representación como fundamento general de todos los órdenes posibles; se desvanece el lenguaje en cuanto tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas, como enlace indispensable entre la representación y los seres; una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas, las aisla y las define en su coherencia propia, les impone aquellas formas del orden implícitas en la continuidad del tiempo; el análisis de los cambios y de la moneda cede su lugar al estudio de la producción, el del organismo se adelanta a la investigación de los caracteres taxinómicos; pero, sobre todo, el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado. Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja busque-

da desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una "antropología", entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.

Puede verse que esta investigación responde un poco, como un eco, al proyecto de escribir una historia de la locura en la época clásica; tiene las mismas articulaciones en el tiempo, iniciándose a fines del Renacimiento para encontrar, al principio del siglo xix, el umbral de una modernidad de la que aún no hemos salido. En tanto que en una historia de la locura se preguntaba de qué manera podía una cultura plantear en forma maciza y general la diferencia que la limita, aquí se trata de observar la manera en que experimenta la proximidad de las cosas, cuya tabla de parentescos establece, lo mismo que el orden de acuerdo con el cual hay que recorrerlas. Se trata, en suma, de una historia de la semejanza: ¿en qué condiciones ha podido reflexionar el pensamiento clásico las relaciones de similaridad o de equivalencia entre las cosas que fundamentan y justifican las palabras, las clasificaciones, los cambios? ¿A partir de qué *a priori* histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias? La historia de la locura sería la historia de lo Otro —de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo —de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.

Y si soñamos que la enfermedad es, a la vez, el desorden, la peligrosa alteridad en el cuerpo humano que llega hasta el corazón mismo de la vida, pero también un fenómeno natural que tiene sus regularidades, sus semejanzas y sus tipos, veremos qué lugar podría ocupar una arqueología de la mirada médica. De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra

modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies.

UNO

CAPÍTULO I

LAS MENINAS

I

El pintor está ligeramente alejado del cuadro. *Lanza* una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada. El brazo que sostiene el pincel está replegado sobre la izquierda, en dirección de la paleta; está, por un momento, inmóvil entre la tela y los colores. Esta mano hábil depende de la vista; y la vista, a su vez, descansa sobre el gesto suspendido. Entre la fina punta del pincel y el acero de la mirada, el espectáculo va a desplegar su volumen.

Pero no sin un sutil sistema de esquivos. Tomando un poco de distancia, el pintor está colocado al lado de la obra en la que trabaja. Es decir que, para el espectador que lo contempla ahora, está a la derecha de su cuadro que, a su vez, ocupa el extremo izquierdo. Con respecto a este mismo espectador, el cuadro está vuelto de espaldas; sólo puede percibirse el reverso con el inmenso bastidor que lo sostiene. En cambio, el pintor es perfectamente visible en toda su estatura; en todo caso no queda oculto por la alta tela que, quizá, va a absorberlo dentro de un momento, cuando, dando un paso hacia ella, vuelva a su trabajo; sin duda, en este instante aparece a los ojos del espectador, surgiendo de esta especie de enorme caja virtual que proyecta hacia atrás la superficie que está por pintar. Puede vérsele ahora, en un momento de detención, en el centro neutro de esta oscilación. Su talle oscuro, su rostro claro son medieros entre lo visible y lo invisible: surgiendo de esta tela que se nos escapa, emerge ante nuestros ojos; pero cuando dé un paso hacia la derecha, ocultándose a nuestra mirada, se encontrará colocado justo frente a la tela que está pintando; entrará en esta región en la que su cuadro, descuidado por un instante, va a hacerse visible para él sin sombras ni reticencias. Como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se le representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles.

El pintor contempla, el rostro ligeramente vuelto y la cabeza in

diñada hacia el hombro. Fija un punto invisible, pero que nosotros, los espectadores, nos podemos asignar fácilmente ya que este punto somos nosotros mismos: nuestro cuerpo, nuestro rostro, nuestros ojos. Así, pues, el espectáculo que él contempla es dos veces invisible; porque no está representado en el espacio del cuadro y porque se sitúa justo en este punto ciego, en este recuadro esencial en el que nuestra mirada se sustrae a nosotros mismos en el momento en que la vemos. Y sin embargo, ¿cómo podríamos evitar ver esta invisibilidad que está bajo nuestros ojos, ya que tiene en el cuadro mismo su equivalente sensible, su figura sellada? En efecto, podría adivinarse lo que el pintor ve, si fuera posible lanzar una mirada sobre la tela en la que trabaja; pero de ésta sólo se percibe la trama, los montantes en la línea horizontal y, en la vertical, el sostén oblicuo del caballete. El alto rectángulo monótono que ocupa toda la parte izquierda del cuadro real y que figura el revés de la tela representada, restituye, bajo las especies de una superficie, la invisibilidad en profundidad de lo que el artista contempla: este espacio en el que estamos, que somos. Desde los ojos del pintor hasta lo que ve, está trazada una línea imperiosa que no sabríamos evitar, nosotros, los que contemplamos: atraviesa el cuadro real y se reúne, delante de su superficie, en ese lugar desde el que vemos al pintor que nos observa; este punteado nos alcanza irremisiblemente y nos liga a la representación del cuadro.

En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor. No es sino un cara a cara, ojos que se sorprenden, miradas directas que, al cruzarse, se superponen. Y, sin embargo, esta sutil línea de visibilidad implica a su vez toda una compleja red de incertidumbres, de cambios y de esquivos. El pintor sólo dirige la mirada hacia nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto. Nosotros, los espectadores, somos una añadidura. Acogidos bajo esta mirada, somos perseguidos por ella, remplazados por aquello que siempre ha estado ahí delante de nosotros: el modelo mismo. Pero, a la inversa, la mirada del pintor, dirigida más allá del cuadro al espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuantos espectadores surgen; en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar. Ninguna mirada es estable o, mejor dicho, en el surco neutro de la mirada que traspasa perpendicularmente la tela, el sujeto y el objeto, el espectador y el modelo cambian su papel hasta el infinito. La gran tela vuelta de la extrema izquierda del cuadro cumple aquí su segunda función: obstinadamente invisible, impide que la relación de las miradas llegue nunca a localizarse ni a establecerse definitivamente. La fijeza

opaca que hace reinar en un extremo convierte en algo siempre inestable el juego de metamorfosis que se establece en el centro entre el espectador y el modelo. Por el hecho de que no vemos más que este revés, no sabemos quiénes somos ni lo que hacemos. ¿Vemos o nos ven? En realidad el pintor fija un lugar que no cesa de cambiar de un momento a otro: cambia de contenido, de forma, de rostro, de identidad. Pero la inmovilidad atenta de sus ojos nos hace volver a otra dirección que ya han seguido con frecuencia y que, muy pronto, sin duda alguna, seguirán de nuevo: la de la tela inmóvil sobre la cual pinta, o quizá se ha pintado ya hace tiempo y para siempre, un retrato que jamás se borrará. Tanto que la mirada soberana del pintor impone un triángulo virtual, que define en su recorrido este cuadro de un cuadro: en la cima —único punto visible— los ojos del artista; en la base, a un lado, el sitio invisible del modelo, y del otro, la figura probablemente esbozada sobre la tela vuelta.

En el momento en que colocan al espectador en el campo de su visión, los ojos del pintor lo apresan, lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio, le toman su especie luminosa y visible y la proyectan sobre la superficie inaccesible de la tela vuelta. Ve que su invisibilidad se vuelve visible para el pintor y es traspuesta a una imagen definitivamente invisible para él mismo. Sorpresa que se multiplica y se hace a la vez más inevitable aún por un lazo marginal. En la extrema derecha, el cuadro recibe su luz de una ventana representada de acuerdo con una perspectiva muy corta; no se ve más que el marco; si bien el flujo de luz que derrama baña a la vez, con una misma generosidad, dos espacios vecinos, entrecruzados, pero irreductibles: la superficie de la tela, con el volumen que ella representa (es decir, el estudio del pintor o el salón en el que ha instalado su caballete) y, delante de esta superficie, el volumen real que ocupa el espectador (o aun el sitio irreal del modelo). Al recorrer la pieza de derecha a izquierda, la amplia luz dorada lleva a la vez al espectador hacia el pintor y al modelo hacia la tela; es ella también la que, al iluminar al pintor, lo hace visible para el espectador, y hace brillar como otras tantas líneas de oro a los ojos del modelo el marco de la tela enigmática en la que su imagen, trasladada, va a quedar encerrada. Esta ventana extrema, parcial, apenas indicada, libera una luz completa y mixta que sirve de lugar común a la representación. Equilibra, al otro extremo del cuadro, la tela invisible: así como ésta, dando la espalda a los espectadores, se repliega contra el cuadro que la representa y forma, por la superposición de su revés, visible sobre la superficie del cuadro portador, el lugar —inaccesible para nos-

otros— donde cabrillea la Imagen por excelencia, así también la ventana, pura abertura, instaura un espacio tan abierto como el otro cerrado; tan común para el pintor, para los personajes, para los modelos, para el espectador, cuanto el otro es solitario (ya que nadie lo mira, ni aun el pintor). Por la derecha, se derrama por una ventana invisible el volumen puro de una luz que hace visible toda la representación: a la izquierda, se extiende, al otro lado de su muy visible trama, la superficie que esquiva la representación que porta. La luz, al inundar la escena (quiero decir, tanto la pieza como la tela, la pieza representada sobre la tela y la pieza en la que se halla colocada la tela), envuelve a los personajes y a los espectadores y los lleva, bajo la mirada del pintor, hacia el lugar en el que los va a representar su pincel. Pero este lugar nos es hurtado. Nos vemos vistos por el pintor, hechos visibles a sus ojos por la misma luz que nos hace verlo. Y en el momento en que vamos a apresarnos transcritos por su mano, como en un espejo, no podemos ver de éste más que el revés mate. El otro lado de una psique.

Ahora bien, exactamente enfrente de los espectadores —de nosotros mismos— sobre el muro que constituye el fondo de la pieza, el autor ha representado una serie de cuadros; y he aquí que entre todas estas telas colgadas hay una que brilla con un resplandor singular. Su marco es más grande, más oscuro que el de las otras; sin embargo, una fina línea blanca lo dobla hacia el interior, difundiendo sobre toda su superficie una claridad difícil de determinar; pues no viene de parte alguna, sino de un espacio que le sería interior. En esta extraña claridad aparecen dos siluetas y sobre ellas, un poco más atrás, una pesada cortina púrpura. Los otros cuadros sólo dejan ver algunas manchas más pálidas en el límite de una oscuridad sin profundidad. Éste, por el contrario, se abre a un espacio en retroceso donde formas reconocibles se escalonan dentro de una claridad que sólo a ellas pertenece. Entre todos estos elementos, destinados a ofrecer representaciones, pero que las impugnan, las hurtan, las esquivan por su posición o su distancia, sólo éste funciona con toda honradez y deja ver lo que debe mostrar. A pesar de su alejamiento, a pesar de la sombra que lo rodea. Pero es que no se trata de un cuadro: es un espejo. En fin, ofrece este encanto del doble que rehusan tanto las pinturas alejadas cuanto esa luz del primer plano con la tela irónica.

De todas las representaciones que representa el cuadro, es la única visible; pero nadie la ve. De pie al lado de su tela, con la atención fija en su modelo, el pintor no puede ver este espejo que brilla tan dulcemente detrás de él. Los otros personajes del cuadro están, en su mayor parte, vueltos hacia lo que debe pasar delante —hacia la

clara invisibilidad que bordea la tela, hacia ese balcón de luz donde sus miradas ven a quienes les ven, y no hacia esa cavidad sombría en la que se cierra la habitación donde están representados. Es verdad que algunas cabezas se ofrecen de perfil: pero ninguna de ellas está lo suficientemente vuelta para ver, al fondo de la pieza, este espejo desolado, pequeño rectángulo reluciente, que sólo es visibilidad, pero sin ninguna mirada que pueda apoderarse de ella, hacerla actual y gozar del fruto, maduro de pronto, de su espectáculo.

Hay que reconocer que esta indiferencia encuentra su igual en la suya. No refleja nada, en efecto, de todo lo que se encuentra en el mismo espacio que él: ni al pintor que le vuelve la espalda, ni a los personajes del centro de la habitación. En su clara profundidad, no ve lo visible. En la pintura holandesa, era tradicional que los espejos representaran un papel de reduplicación: repetían lo que se daba una primera vez en el cuadro, pero en el interior de un espacio irreal, modificado, encogido, curvado. Se veía en él lo mismo que, en primera instancia, en el cuadro, si bien descompuesto y recompuesto según una ley diferente. Aquí, el espejo no dice nada de lo que ya se ha dicho. Sin embargo, su posición es poco más o menos central: su borde superior está exactamente sobre la línea que parte en dos la altura del cuadro, ocupa sobre el muro del fondo una posición media (cuando menos en la parte del muro que vemos); así, pues, debería ser atravesado por las mismas líneas perspectivas que el cuadro mismo; podría esperarse que en él se dispusieran un mismo estudio, un mismo pintor, una misma tela según un espacio idéntico; podría ser el doble perfecto.

Ahora bien, no hace ver nada de lo que el cuadro mismo representa. Su mirada inmóvil va a apresar lo que está delante del cuadro, en esta región necesariamente invisible que forma la cara exterior, los personajes que ahí están dispuestos. En vez de volverse hacia los objetos visibles, este espejo atraviesa todo el campo de la representación, desentendiéndose de lo que ahí pudiera captar, y restituye la visibilidad a lo que permanece más allá de toda mirada. Sin embargo, esta invisibilidad que supera no es la de lo oculto: no muestra el contomo de un obstáculo, no se desvía de la perspectiva, se dirige a lo que es invisible tanto por la estructura del cuadro como por su existencia como pintura. Lo que se refleja en él es lo que todos los personajes de la tela están por ver, si dirigen la mirada de frente: es, pues, lo que se podría ver si la tela se prolongara hacia adelante, descendiendo más abajo, hasta encerrar a los personajes que sirven de modelo al pintor. Pero es también, por el hecho de que la tela se detenga ahí, mostrando al pintor y a su estudio, lo que es exterior al cuadro, en la medida en que es un cuadro, es

decir, un fragmento rectangular de líneas y de colores encargado de representar algo a los ojos de todo posible espectador. Al fondo de la habitación, ignorado por todos, el espejo inesperado hace resplandecer las figuras que mira el pintor (el pintor en su realidad representada, objetiva, de pintor en su trabajo); pero también a las figuras que ven al pintor (en esta realidad material que las líneas y los colores han depositado sobre la tela). Estas dos figuras son igualmente inaccesibles la una que la otra, aunque de manera diferente: la primera por un efecto de composición propio del cuadro; la segunda por la ley que preside la existencia misma de todo cuadro en general. Aquí el juego de la representación consiste en poner la una en lugar de la otra, en una superposición inestable, a estas dos formas de invisibilidad —y en restituirlas también al otro extremo del cuadro— a ese polo que es el representado más alto: el de una profundidad de reflejo en el hueco de una profundidad del cuadro. El espejo asegura una metátesis de la visibilidad que hiere a la vez al espacio representado en el cuadro y a su naturaleza de representación; permite ver, en el centro de la tela, lo que por el cuadro es dos veces necesariamente invisible.

Extraña manera de aplicar, al pie de la letra, pero dándole vuelta, el consejo que el viejo Pacheco dio, al parecer, a su alumno cuando éste trabajaba en el estudio de Sevilla: "La imagen debe salir del cuadro".

II

Pero quizá ya es tiempo de dar nombre a esta imagen que aparece en el fondo del espejo y que el pintor contempla delante del cuadro. Quizá sea mejor fijar de una buena vez la identidad de los personajes presentes o indicados, para no complicarnos al infinito entre estas designaciones flotantes, un poco abstractas, siempre susceptibles de equívocos y de desdoblamientos: "el pintor", "los personajes", "los modelos", "los espectadores", "las imágenes". En vez de seguir sin cesar un lenguaje fatalmente inadecuado a lo visible, bastará con decir que Velázquez ha compuesto un cuadro; que en este cuadro se ha representado a sí mismo, en su estudio, o en un salón del Escorial, mientras pinta dos personajes que la infanta Margarita viene a ver, rodeada de dueñas, de meninas, de cortesanos y de enanos; que a este grupo pueden atribuírsele nombres muy precisos: la tradición reconoce aquí a doña María Agustina Sarmiento, allá a Nieto, en el primer plano a Nicolaso Pertusato, el bufón italiano. Bastará con añadir que los dos personajes que sirven de

modelos al pintor no son visibles cuando menos directamente, pero se les puede percibir en un espejo; y que se trata, a no dudar, del rey Felipe IV y de su esposa Mariana.

Estos nombres propios serán útiles referencias, evitaran las designaciones ambiguas; en todo caso, nos dirán qué es lo que ve el pintor y, con él, la mayor parte de los personajes del cuadro. Pero la relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. Ahora bien, en este juego, el nombre propio no es más que un artificio: permite señalar con el dedo, es decir, pasar subrepticiamente del espacio del que se habla al espacio que se contempla, es decir, encerrarlos uno en otro con toda comodidad, como si fueran mutuamente adecuados. Pero si se quiere mantener abierta la relación entre el lenguaje y lo visible, si se quiere hablar no en contra de su incompatibilidad sino a partir de ella, de tal modo que se quede lo más cerca posible del uno y del otro, es necesario borrar los nombres propios y mantenerse en lo infinito de la tarea. Quizá por mediación de este lenguaje gris, anónimo, siempre meticuloso y repetitivo por ser demasiado amplio, encenderá la pintura, poco a poco, sus luces.

Así, pues, será necesario pretender que no sabemos quién se refleja en el fondo del espejo, e interrogar este reflejo al nivel mismo de su existencia.

Por lo pronto, se trata del revés de la gran tela representada a la izquierda. El revés o, mejor dicho, el derecho ya que muestra de frente lo que ésta oculta por su posición. Además, se opone a la ventana y la refuerza. Al igual que ella, es un lugar común en el cuadro y en lo que éste tiene de exterior. Pero la ventana opera por el movimiento continuo de una efusión que, de derecha a izquierda, reúne a los personajes atentos, al pintor, al cuadro, con el espectáculo que contemplan; el espejo, por un movimiento violento, instantáneo, de pura sorpresa, va a buscar delante del cuadro lo que se contempla, pero que no es visible, para hacerlo visible, en el término de la profundidad ficticia, si bien sigue indiferente a todas las miradas. El punteado imperioso que se traza entre el reflejo y lo que refleja, corta perpendicularmente el flujo lateral de luz. Por último —se trata de la tercera función de este espejo—, está junto a una puerta que se abre, como él, en el muro del fondo. Recorta

así un rectángulo claro cuya luz mate no se expande por el cuarto. No sería sino un aplanamiento dorado si no estuviera ahuecado hacía el exterior, por un batiente tallado, la curva de una cortina y la sombra de varios escalones. Allí empieza un corredor; pero en vez de perderse en la oscuridad, se disipa en un estallido amarillo en el que la luz, sin entrar, se arremolina y reposa en sí misma. Sobre este fondo, a la vez cercano y sin límites, un hombre destaca su alta silueta; está visto de perfil; en una mano sostiene el peso de una colgadura; sus pies están colocados en dos escalones diferentes; tiene una rodilla flexionada. Quizá va a entrar en el cuarto; quizá se limita a observar lo que pasa en el interior, satisfecho de ver sin ser visto. Lo mismo que el espejo, fija el envés de la escena: y no menos que al espejo, nadie le presta atención. No se sabe de dónde viene; se puede suponer que, siguiendo los inciertos corredores, ha llegado al cuarto en el que están reunidos los personajes y donde trabaja el pintor; pudiera ser que él también estuviera, hace un momento, en la parte delantera de la escena, en la región invisible que contemplan todos los ojos del cuadro. Lo mismo que las imágenes que se perciben en el fondo del espejo, sería posible que él fuera un emisario de este espacio evidente y oculto. Hay, sin embargo, una diferencia: él está allí en carne y hueso; surge de fuera, en el umbral del aire representado; es indudable —no un reflejo probable, sino una irrupción. El espejo, al hacer ver, más allá de los muros del estudio, lo que sucede ante el cuadro, hace oscilar, en su dimensión sagital, el interior y el exterior. Con un pie sobre el escalón y el cuerpo por completo de perfil, el visitante ambiguo entra y sale a la vez, en un balanceo inmóvil. Repite en su lugar, si bien en la realidad sombría de su cuerpo, el movimiento instantáneo de las imágenes que atraviesan la habitación, penetran en el espejo, reflejándose en él y surgen de nuevo como especies visibles, nuevas e idénticas. Pálidas, minúsculas, las siluetas del espejo son recusadas por la alta y sólida estatura del hombre que surge en el marco de la puerta.

Pero es necesario descender de nuevo del fondo del cuadro y pasar a la parte anterior de la escena; es necesario abandonar este contorno cuya voluta acaba de recorrerse. Si partimos de la mirada del pintor que, a la izquierda, constituye una especie de centro desplazado, se percibe en seguida el revés de la tela, después los cuadros expuestos, con el espejo en el centro, más allá la puerta abierta, nuevos cuadros, cuya perspectiva, muy aguda, no permite ver sino el espesor de los marcos, por último, a la extrema derecha, la ventana o, mejor dicho, la abertura por la que se derrama la luz. Esta concha en forma de hélice ofrece todo el ciclo de la representación: la mirada, la paleta y el pincel, la tela limpia de señales (son los

instrumentos materiales de la representación), los cuadros, los reflejos, el hombre real (la representación acabada, pero libre al parecer de los contenidos ilusorios o verdaderos que se le yuxtaponen); después la representación se anula: no se ve más que los cuadros y esta luz que los baña desde el exterior y que éstos, a su vez, deberían reconstituir en su especie propia como si viniera de otra parte, atravesando sus marcos de madera oscura. Y, en efecto, se ve esta luz sobre el cuadro que parece surgir en el intersticio del marco; y de ahí alcanza la frente, las mejillas, los ojos, la mirada del pintor que tiene en una mano la paleta y en la otra el extremo del pincel... De esta manera se cierra la voluta o, mejor dicho, por obra de esta luz, se abre.

Esta abertura no es, como la del fondo, una puerta que se ha abierto; es el largo mismo del cuadro y las miradas que allí ocurren no son las de un visitante lejano. El friso que ocupa el primer y el segundo plano del cuadro representa —si incluimos al pintor— ocho personajes. De ellos, cinco miran la perpendicular del cuadro, con la cabeza más o menos inclinada, vuelta o ladeada. El centro del grupo es ocupado por la pequeña infanta, con su amplio vestido gris y rosa. La princesa vuelve la cabeza hacia la derecha del cuadro, en tanto que su torso y el guardainfante del vestido van ligeramente hacia la izquierda; pero la mirada se dirige rectamente en dirección del espectador que se encuentra de cara al cuadro. Una línea media que dividiera al cuadro en dos secciones iguales, pasaría entre los ojos de la niña. Su rostro está a un tercio de la altura total del cuadro. Tanto que, a no dudarlo, reside allí el tema principal de la composición; el objeto mismo de esta pintura. Como para probarlo y subrayarlo aún más, el autor ha recurrido a una figura tradicional: a un lado del personaje central, ha colocado otro, de rodillas, que lo contempla. Como un donante en oración, como el Ángel que saluda a la Virgen, una doncella, de rodillas, tiende las manos hacia la princesa. Su rostro se recorta en un perfil perfecto. Está a la altura del de la niña. La dueña mira a la princesa y sólo a ella. Un poco más a la derecha, otra menina, vuelta también hacia la infanta, ligeramente inclinada sobre ella, dirige empero los ojos hacia adelante, al punto al que ya miran el pintor y la princesa. Por último, dos grupos de dos personajes cada uno: el primero, retirado, el otro, formado por enanos, en el primer plano. En cada una de estas parejas, un personaje ve de frente y el otro a la derecha o a la izquierda. Por su posición y por su talla, estos dos grupos se corresponden y forman un duplicado: atrás, los cortesanos (la mujer, a la izquierda, ve hacia la derecha); adelante, los enanos (el niño que está en la extrema derecha ve hacia el interior del cuadro). Este conjunto de

personajes, así dispuesto, puede formar, según que se preste atención al cuadro o al centro de referencia que se haya elegido, dos figuras. La primera sería una gran X; en el punto superior izquierdo estaría la mirada del pintor, y a la derecha, la del cortesano; en la punta inferior, del lado izquierdo, estaría la esquina de la tela representada del revés (más exactamente, el pie del caballete); al lado derecho, el enano (con el zapato sobre el lomo del peno). En el cruce de estas dos líneas, en el centro de la X, estaría la mirada de la infanta. La otra figura sería más bien una amplia curva: sus dos limites estarían determinados por el pintor, a la izquierda, y el cortesano de la derecha —extremidades altas y distantes—; la concavidad, mucho más cercana, coincidiría con el rostro de la princesa y con la mirada que la dueña le dirige. Esta línea traza un tazón que, a la vez, encierra y separa, en el centro del cuadro, la colocación del espejo.

Así, pues, hay dos centros que pueden organizar el cuadro, según que la atención del espectador revolotee y se detenga aquí o allá. La princesa está de pie en el centro de una cruz de San Andrés que gira en torno a ella, con el torbellino de los cortesanos, las meninas, los animales y los bufones. Pero este eje está congelado. Congelado por un espectáculo que sería absolutamente invisible si sus mismos personajes, repentinamente inmóviles, no ofrecieran, como en la concavidad de una copa, la posibilidad de ver en el fondo del espejo el imprevisto doble de su contemplación. En el sentido de la profundidad, la princesa está superpuesta al espejo; en el de la altura, es el reflejo el que está superpuesto al rostro. Pero la perspectiva los hace vecinos uno del otro. Así, pues, de cada uno de ellos sale una línea inevitable; la nacida del espejo atraviesa todo el espesor representado (y hasta algo más, ya que el espejo horada el muro del fondo y hace nacer, tras él, otro espacio); la otra es más corta; viene de la mirada de la niña y sólo atraviesa el primer plano. Estas dos líneas sagitales son convergentes, de acuerdo con un ángulo muy agudo, y su punto de encuentro, saliendo de la tela, se fija ante el cuadro, más o menos en el lugar en el que nosotros lo vemos. Es un punto dudoso, ya que no lo vemos; punto inevitable y perfectamente definido, sin embargo, ya que está prescrito por las dos figuras maestras y confirmado además por otros punteados adyacentes que nacen del cuadro y escapan también de él.

En última instancia, ¿qué hay en este lugar perfectamente inaccesible, ya que está fuera del cuadro, pero exigido por todas las líneas de su composición? ¿Cuál es el espectáculo, cuáles son los rostros que se reflejan primero en las pupilas de la infanta, después en las de los cortesanos y el pintor y, por último, en la lejana claridad del

espejo? Pero también la pregunta se desdobla: el rostro que refleja el espejo y también el que lo contempla; lo que ven todos los personajes del cuadro, son también los personajes a cuyos ojos se ofrecen como una escena que contemplar. El cuadro en su totalidad ve una escena para la cual él es a su vez una escena. Reciprocidad pura que manifiesta el espejo que ve y es visto y cuyos dos momentos se desatan en los dos ángulos del cuadro: a la izquierda, la tela vuelta, por la cual el punto exterior se convierte en espectáculo puro; a la da echa, el perro echado, único elemento del cuadro que no ve ni se mueve; porque no está hecho, con sus grandes relieves y la luz que juega sobre su piel sedosa, sino para ser objeto que ver.

Una primera ojeada al cuadro nos ha hecho saber de qué está hecho este espectáculo a la vista. Son los soberanos. Se les adivina ya en la mirada respetuosa de la asistencia, en el asombro de la niña y los enanos. Se les reconoce, en el extremo del cuadro, en las dos pequeñas siluetas que el espejo refleja. En medio de todos estos rostros atentos, de todos estos cuerpos engalanados, son la más pálida, la más irreal, la más comprometida de todas las imágenes: un movimiento, un poco de luz bastaría para hacerlos desvanecerse. De todos estos personajes representados, son también los más descuidados, porque nadie presta atención a ese reflejo que se desliza detrás de todo el mundo y se introduce silenciosamente por un espacio insospechado; en la medida en que son visibles, son la forma más frágil y más alejada de toda realidad. A la inversa, en la medida en que, residiendo fuera del cuadro, están retirados en una invisibilidad esencial, ordenan en torno suyo toda la representación; es a ellos a quienes se da la cara, es hacia ellos hacia donde se vuelve, es a sus ojos a los que se presenta la princesa con su traje de fiesta; de la tela vuelta a la infanta y de ésta al enano que juega en la extrema derecha, se traza una curva (o, mejor dicho, se abre la rama inferior de la X) para ordenar a su vista toda la disposición del cuadro y hacer aparecer así el verdadero centro de la composición, al que están sometidos en última instancia la mirada de la niña y la imagen del espejo.

Este centro es, en la anécdota, simbólicamente soberano ya que está ocupado por el rey Felipe IV y su esposa. Pero, sobre todo, lo es por la triple función que ocupa en relación con el cuadro. En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones "de vista" se confunden en un punto exterior al cuadro: es decir, ideal en relación con lo represen-

tado, pero perfectamente real ya que a partir de él se hace posible la representación. En esta realidad misma, no puede ser en modo alguno invisible. Y, sin embargo, esta realidad es proyectada al interior del cuadro —proyectada y difractada en tres figuras que corresponden a las tres funciones de este punto ideal y real. Son: a la izquierda, el pintor con su paleta en la mano (autorretrato del autor del cuadro); a la derecha el visitante, con un pie en el escalón, dispuesto a entrar en la habitación; toma al revés toda la escena, pero ve de frente a la pareja real, que es el espectáculo mismo; por fin, en el centro, el reflejo del rey y de la reina, engalanados, inmóviles, en la actitud de modelos pacientes.

Reflejo que muestra ingenuamente, y en la sombra, lo que todo el mundo contempla en el primer plano. Restituye, como por un encantamiento, lo que falta a esta vista: a la del pintor, el modelo que recopia allá abajo sobre el cuadro su doble representado; a la del rey, su retrato que se realiza sobre el verso de la tela y que él no puede percibir desde su lugar; a la del espectador, el centro real de la escena, cuyo lugar ha tomado como por fractura. Bien puede ser que esta generosidad del espejo sea ficticia; quizá oculta tanto como manifiesta o más aún. El lugar donde domina el rey con su esposa es también el del artista y el espectador: en el fondo del espejo podría aparecer —debería aparecer—el rostro anónimo del que pasa y el de Velázquez. Porque la función de este reflejo es atraer al interior del cuadro lo que le es íntimamente extraño: la mirada que lo ha ordenado y aquella para la cual se despliega. Pero, por estar presentes en el cuadro, a derecha e izquierda, el artista y el visitante no pueden alojarse en el espejo: así como el rey aparece en el fondo del espejo en la medida misma en que no pertenece al cuadro.

En la gran voluta que recorre el perímetro del estudio, desde la mirada del pintor, con la paleta y la mano detenidas, hasta los cuadros terminados, nace la representación, se cumple para deshacerse de nuevo en la luz; el ciclo es perfecto. Por el contrario, las líneas que atraviesan la profundidad del cuadro están incompletas; falta a todas ellas una parte de su trayecto. Esta laguna se debe a la ausencia del rey —ausencia que es un artificio del pintor. Pero este artificio recubre y señala un vacío inmediato: el del pintor y el espectador cuando miran o componen el cuadro. Quizá, en este cuadro como en toda representación en la que, por así decirlo, se manifieste una esencia, la invisibilidad profunda de lo que se ve es solidaria de la invisibilidad de quien ve —a pesar de los espejos, de los reflejos, de las imitaciones, de los retratos. En torno a la escena se han depositado los signos y las formas sucesivas de la representación;



pero la doble relación de la representación con su modelo y con su soberano, con su autor como aquel a quien se hace la ofrenda, tal representación se interrumpe necesariamente. Jamás puede estar presente sin residuos, aunque sea en una representación que se dará a sí misma como espectáculo. En la profundidad que atraviesa la tela, forma una concavidad ficticia y la proyecta ante sí misma, no es posible que la felicidad pura de la imagen ofrezca jamás a plena luz al maestro que representa y al soberano al que se representa.

Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta —de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo —que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.

CAPÍTULO II

LA PROSA DEL MUNDO

1. LAS CUATRO SIMILITUDES

Hasta fines del siglo xvi, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar.

Es necesario que nos detengamos un poco en este momento del tiempo en el que la semejanza va a desligarse de su pertenencia al saber y desaparecerá, cuando menos en parte, del horizonte del conocimiento. ¿Cómo se pensaba la similitud a fines del siglo xvi o aun a principios del xvii? ¿Cómo podía organizar las figuras del saber? Si es verdad que las cosas que se asemejaban eran infinitas ¿podemos, cuando menos, establecer las formas según las cuales podían llegar a ser semejantes unas a otras?

La trama semántica de la semejanza en el siglo xvi es muy rica: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Pro*porfío, *Similitudo, Conjuctio, Copula.*[1] Existen, desde luego, muchas otras nociones que se entrecruzan en la superficie del pensamiento, se superponen, se refuerzan o se limitan. Por el momento, bastará con indicar las figuras principales que prescriben sus articulaciones al saber de la semejanza. Hay cuatro que son, con toda certeza, esenciales.

Por lo pronto, la *convenientia*. A decir verdad, la vecindad de los lugares se encuentra designada con más fuerza por esta palabra que la similitud. Son "convenientes" las cosas que, acercándose una a otra, se unen, sus bordes se tocan, sus franjas se mezclan, la extre-

[1] P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis,* Colonia, 1610, p. 28.

midad de una traza el principio de la otra. Así, se comunica el movimiento, las influencias y las pasiones, lo mismo que las propiedades. De manera que aparece una semejanza en esta bisagra de las cosas. Doble desde que se trata de aclararla: semejanza del lugar, del sitio en el que la naturaleza ha puesto las dos cosas, por lo tanto, similitud de propiedades; ya que en este continente natural que es el mundo, la vecindad no es una relación exterior entre las cosas, sino el signo de un parentesco oscuro cuando menos. Además, de este contacto nacen por cambio nuevas semejanzas; se impone un régimen común; a la similitud, en cuanto razón sorda de la vecindad, se superpone una semejanza que es el efecto visible de la proximidad. Por ejemplo, el alma y el cuerpo son dos veces convenientes: ha sido necesario que el pecado hiciera del alma algo denso, pesado y terrestre para que Dios la pusiera en lo más hondo de la materia. Pero, por esta vecindad, el alma recibe los movimientos del cuerpo y se asimila a él, en tanto que "el cuerpo se altera y se corrompe por las pasiones del alma".[2] Dentro de la amplia sintaxis del mundo, los diferentes seres se ajustan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que lo rodea. La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas. El lugar y la similitud se enmarañan: se ve musgo sobre las conchas, plantas en la cornamenta de los ciervos, especie de hierba sobre el rostro de los hombres; y el extraño zoófito yuxtapone, mezclándolas, las propiedades que lo hacen semejante tanto a la planta como al animal.[3] Otros tantos signos de conveniencia.

La *convenientia* es una semejanza ligada al espacio en la forma de "cerca y más cerca". Pertenece al orden de la conjunción y del ajuste. Por ello, pertenece menos a las cosas mismas que al mundo en el que ellas se encuentran. El mundo es la "conveniencia" universal de las cosas; en el agua hay tantos peces como en la tierra animales u objetos producidos por la naturaleza o por los hombres (¿acaso no existen peces que se llaman *Episcopus,* otros *Catena,* otros *Priapus?);* en el agua y en la tierra tantos seres como en el cielo, a los cuales responden; en fin, en todo lo creado hay tantos como los que podríamos encontrar eminentemente contenidos en Dios. "Sembrador de la Existencia, del Poder, del Conocimiento y del Amor." * Así, por el encadenamiento de la semejanza y del espacio, por la fuerza de esta conveniencia que avecina lo semejante y asimila lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo. En cada punto

[2] G. Porta, *De humana physiognomia,* 1583; trad. francesa, *La Physionomie humaine,* 1655, p. 1.

[3] U. Aldrovandi, *Monstrorum historia,* Bolonia, 1647, p. 663.

4 *T.* Campanella, *Realis philosophia,* Frankfurt, 1623, p. 98.

de contacto comienza y termina un anillo que se asemeja al anterior y se asemeja al siguiente; y las similitudes se persiguen de circulo en círculo, reteniendo los extremos en su distancia (Dios y la Materia), acercándolos de manera que la voluntad del Todopoderoso penetre hasta los rincones mas adormecidos. En un texto de su *Magia natural,* Porta evoca esta cadena inmensa, tensa y vibrante, esta cuerda de la conveniencia: "Por lo que se refiere a su vegetación, la planta conviene con la bestia bruta y, por el sentimiento, el animal brutal con el hombre que se conforma con el resto de los astros por su inteligencia; este enlace procede con tanta propiedad que parece una cuerda tendida desde la primera causa hasta las cosas bajas e ínfimas, por un enlace recíproco y continuo; de tal suerte que la virtud superior al expandir sus rayos vendrá al punto en que si se toca una extremidad de ella, temblará y hará mover al resto".[5]

La segunda forma de similitud es la *aemulatio:* una especie de conveniencia que estaría libre de la ley del lugar y jugaría, inmóvil, en la distancia. Un poco como si la connivencia espacial se hubiera roto y los eslabones de la cadena, separados, reprodujeran sus círculos, lejos unos de otros, según una semejanza sin contacto. Hay en la emulación algo del reflejo y del espejo; por medio de ella se responden las cosas dispersas a través del mundo. De lejos, el rostro es el émulo del cielo y así como la mente del hombre refleja, imperfectamente, la sabiduría de Dios, así los dos ojos, con su claridad limitada, reflejan la gran iluminación que hacen resplandecer, en el cielo, el sol y la luna; la boca es Venus, ya que por ella pasan los besos y las palabras de amor; la nariz nos entrega una imagen minúscula del cetro de Júpiter y del caduceo de Mercurio.[6] Por medio de esta relación de emulación, las cosas pueden imitarse de un cabo a otro del universo sin encadenamiento ni proximidad: por su reduplicación especular, el mundo abóle la distancia que le es propia; triunfa así sobre el lugar que le es dado a cada cosa. ¿Cuáles son los primeros de estos reflejos que recorren el espacio? ¿Dónde está la realidad y dónde la imagen proyectada? Con frecuencia resulta imposible decirlo, pues la emulación es una especie de gemelidad natural de las cosas; nace de un pliegue del ser cuyos dos lados, de inmediato, se enfrentan. Paracelso compara este desdoblamiento fundametal del mundo con la imagen de dos gemelos "que se asemejan

[5] G. Porta, *Magiae naturalis,* 1589, trad. francesa, *Magie naturelle.* Ruán, 1650, p. 22.

6 U. Aldrovandi, *Monstrorum historia,* p. 3.

de modo perfecto, sin que sea posible a persona alguna decir cuál ha dado al otro su similitud".[7]

Sin embargo, la emulación deja inertes, una frente a otra, las dos figuras reflejadas que opone. Sucede que una sea la más débil y acoja la fuerte influencia de la que se refleja en su espejo pasivo. ¿Acaso no imprimen las estrellas sobre las hierbas de la tierra, cuyo modelo sin cambio son, la forma inalterable, y sobre las cuales les ha sido dado verter secretamente toda la dinastía de sus influencias? La tierra sombría es el espejo del cielo sembrado, pero en esta justa los dos rivales no tienen un valor ni una dignidad iguales. Los claros de la hierba reproducen, sin violencia, la forma pura del cielo: "Las estrellas —dice Crollius— son la matriz de todas las hierbas de la tierra y cada estrella del cielo es sólo la prefiguración espiritual de una hierba, tal como la representa, de tal manera que cada hierba o planta es una estrella terrestre que mira al cielo, del mismo modo que cada estrella es una planta celeste en forma espiritual, que sólo es diferente por su materia de las terrestres... las plantas y las hierbas celestes se vuelven hacia el lado de la tierra y miran a las hierbas que han procreado, insuflándoles alguna virtud particular.

Pero sucede también que la justa permanece abierta y que el tranquilo espejo no refleja más que la imagen de "dos soldados irritados". Ahora, la similitud se convierte en el combate de una forma contra otra —o, mejor dicho, de una misma forma separada de sí por el peso de la materia o la distancia de los lugares. El hombre de Paracdso está, como el firmamento, "constelado de astros"; pero no le está ligado como "el ladrón a las galeras, el asesino al potro, el pez al pescador, el animal a quien le da caza". Pertenece al firmamento del hombre el ser "libre y poderoso", "no obedecer orden alguno", "no estar regido por ninguna de las otras criaturas". Su cielo interior puede ser autónomo y reposar sólo en sí mismo, a condición de que por su sabiduría, que es también saber, llegue a ser semejante al orden del mundo, lo retome en sí y equilibre así en su firmamento interno aquel en el que centellean las estrellas verdaderas. Así, pues, esta sabiduría del espejo comprenderá a su vez al mundo en el que estaba colocada; su gran anillo girará hasta el fondo del cielo y más allá; el hombre descubrirá que él contiene "las estrellas en el interior de sí mismo... y que lleva así al firmamento con todas sus influencias".[9]

[7] Paracelso, *Liber Paramirum*, 1559; trad. francesa de Grillot de Givry, París, 1913. p. 3.

[8] Crollius, *Tractatus novus de signaturis rerum internis*, 1608; trad. francesa, *Traité des signatures*, Lyon, 1624, p. 18.

[9] Paracelso, *loc. cit.*

Así, pues, la emulación se da primero bajo la forma de un simple reflejo, furtivo y lejano; recorre en silencio los espacios del mundo. Pero la distancia que atraviesa no queda anulada por su sutil metáfora; permanece abierta para la visibilidad. En este duelo, las dos figuras que se enfrentan se amparan una a otra. Lo semejante comprende a lo semejante que, a su vez, lo rodea y que quizá será de nuevo comprendido por una duplicación que tiene el poder de proseguir al infinito. Los anillos de emulación no forman una cadena como los elementos de la conveniencia: son más bien círculos concéntricos, reflejados y rivales.

La tercera forma de similitud es la *analogía.* Viejo concepto familiar ya a la ciencia griega y al pensamiento medieval, pero cuyo uso ha llegado a ser probablemente diferente. En esta analogía se superponen la *convenientia* y la *aemulatio.* Al igual que ésta, asegura el maravilloso enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio; pero habla, como aquélla, de ajustes, de ligas y de juntura. Su poder es inmenso, pues las similitudes de las que trata no son las visibles y macizas de las cosas mismas; basta con que sean las semejanzas más sutiles de las relaciones. Así aligerada, puede ofrecer, a partir de un mismo punto, un número infinito de parentescos. Por ejemplo, la relación de los astros con el cielo en el que centellean se encuentra de nuevo así: de la hierba a la tierra, de los vivientes al globo que habitan, de los minerales y los diamantes a las rocas en las que están enterrados, de los órganos de los sentidos al rostro que animan, de las manchas de la piel al cuerpo que marcan en secreto. Una analogía puede también volverse sobre sí misma sin ser, por ello, impugnada. La vieja analogía de la planta y el animal (el vegetal es un animal que está de cabeza, con la boca —o sea las raíces— hundida en la tierra) no es criticada ni borrada por Cesalpino; por el contrario la refuerza, la multiplica por sí misma, al descubrir que la planta es un animal erguido, cuyos principios nutritivos suben del fondo hacia la cima, a lo largo de un tallo que se extiende como un cuerpo y termina en una cabeza —rama, flores, hojas: relación inversa, pero no contradictoria, con la primera analogía que pone "la raíz en la parte inferior de la planta, el tallo en la parte superior, porque entre los animales, la red venosa empieza también en la parte inferior del vientre y la vena principal sube hacia el corazón y la cabeza".[10]

Tanto esta reversibilidad como esta polivalencia dan a la analogía un campo universal de aplicación. Por medio de ella, pueden relacionarse todas las figuras del mundo. Sin embargo, existe en este espacio surcado en todas direcciones, un punto privilegiado: está

[10] Cesalpino, *De plantis libri x*vi, 1583.

saturado de analogías (cada una puede encontrar allí su punto de apoyo) y, pasando por él, las relaciones se invierten sin alterarse. Este punto es el hombre; está en proporción con el cielo, y también con los animales y las plantas, lo mismo que con la tierra, los metales, las estalactitas o las tormentas. Erguido entre las faces del mundo, tienen relación con el firmamento (su rostro es a su cuerpo lo que la faz del cielo al éter; su pulso palpita en sus venas como los astros circulan según sus vías propias; las siete aberturas forman en su rostro lo que son los siete planetas del cielo); pero equilibra todas estas relaciones y se las reencuentra, similares, en la analogía del animal humano con la tierra en que habita: su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas.[11] El cuerpo del hombre es siempre la mitad posible de un atlas universal. Sabemos que Pierre Belon trazó, hasta el más mínimo detalle, la primera lámina comparativa del esqueleto humano y el de las aves: se ve ahí "el alón llamado apéndice que está en proporción en el ala, en lugar del pulgar de la mano; la extremidad del alón que es como los dedos en nosotros...; los huesos dados por patas a las aves corresponden a nuestro talón; así como nosotros tenemos cuatro dedos menores en el pie, las aves tienen cuatro dedos, de los cuales el de atrás se da en proporción, como el dedo gordo en nosotros".[12] Toda esta precisión sólo puede ser anatomía comparada para quien la ve armado con los conocimientos del siglo xix. Sucede que la reja a través de la cual dejamos llegar hasta nuestro saber las figuras de la semejanza, corta de nuevo en este punto (y casi sólo en él) lo que había dispuesto sobre las cosas el saber del siglo xvi.

Pero, a decir verdad, la descripción de Belon no hace sino destacar la positividad que la ha hecho posible en su época. No es ni más científica ni más racional que la observación de Aldrovandi cuando compara las partes bajas del hombre con los lugares infectos del mundo, con el infierno, con sus tinieblas, con los condenados que son como los excrementos del Universo;[13] pertenece a la misma cosmografía analógica que la comparación, clásica en la época de Crollius, entre la apoplegía y la tempestad: ésta empieza cuando el aire se hace pesado y se agita, la crisis en el momento en el que los pensamientos se hacen pesados, inquietos; después las nubes se hacinan, el vientre se hincha, la tormenta estalla y la vejiga se rompe; los rayos fulminan en tanto que los ojos brillan con un fulgor terrible,

11 Crollius, *Tractatus de signaturis,* trad. francesa cit., p. 88.
12 P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux,* París, 1555, p. 37.
13 Aldrovandi, *Monstrorum historia, p.* 4.

cae la lluvia, la boca espumea, los relámpagos se desencadenan en tanto que los espíritus hacen estallar la piel; pero he aquí que el tiempo aclara de nuevo y la razón se restablece en el enfermo.[14] El espacio de las analogías es, en el fondo, un espacio de irradiación. Por todas partes, el hombre se preocupa por sí mismo; pero, a la inversa, este mismo hombre trasmite las semejanzas que él recibe del mundo. Es el gran foco de las proporciones —el centro en el que vienen a apoyarse las relaciones y de donde son reflejadas de nuevo.

Por último, la cuarta forma de semejanza queda asegurada por el juego de las *simpatías.* Aquí no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito. La simpatía juega en estado libre en las profundidades del mundo. Recorre en un instante los más vastos espacios: del planeta al hombre regido por él, cae la simpatía de lejos como un rayo; por el contrarío puede nacer de un solo contacto —como "estas rosas de duelo que servirán para las exequias", que, por su sola cercanía a la muerte, harán que toda persona que respire su perfume se sienta "triste y agonizante" [15] Pero su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes. Es el principio de la movilidad: atrae lo pesado, hacia la pesantez del suelo y lo ligero hacia el éter sin peso; lleva las raíces hacia el agua y hace girar, con la curva del sol, a la gran flor amarilla del girasol. Es más, al atraer unas cosas hacia las otras por un movimiento exterior y visible, suscita secretamente un movimiento interior —un desplazamiento de cualidades que se relevan unas a otras; el fuego, por ser cálido y ligero, se eleva en el aire hacia el cual se enderezan incansablemente sus llamas; pero pierde su propia sequedad (que lo emparienta con la tierra) y adquiere así una humedad (que lo liga al agua y al aire); desaparece después en un ligero vapor, en humo blanco, en nube: se ha convertido en aire. La simpatía es un ejemplo de lo Mismo tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de *asimilar,* de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad —así, pues, de hacerlas extrañas a lo que eran. La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico, de tal manera que si no se nivelara su poder, el mundo se reduciría a un punto, a una masa homogénea, a la melancólica figura de lo Mismo: todas sus partes tenderían unas a otras y se comunicarían

[14] Crollius, *Tractatus de signaturis,* trad. francesa cit., p. 87.
[15] C. Porta, *Magiae naturalis,* trad. francesa cit., p. 72.

entre sí sin ruptura ni distancia, como las cadenas de metal, suspendidas por simpatía del atractivo de un solo imán.[19]

Por ello, la simpatía es compensada por su figura gemela, la antipatía. Ésta mantiene a las cosas en su aislamiento e impide la asimilación; encierra cada especie en su diferencia obstinada y su propensión a perseverar en lo que es: "Es cosa bien sabida que existe odio entre las plantas... se dice que el olivo y la vid odian a la col; el pepino huye del olivo... Si se sobreentiende que se cruzan por el calor del sol y el humor de la tierra, es necesario que todo árbol opaco y espeso sea pernicioso para los otros, lo mismo que el que tiene mucha raíz".[17] Así, hasta el infinito, a través del tiempo, los seres del mundo se odian y mantienen su feroz apetito en contra de toda simpatía. "La rata de la India es perniciosa para el cocodrilo, pues Naturaleza se lo ha dado por enemigo; de tal modo que cuando el feroz se goza al sol, le tiende una trampa con sagacidad mortal; dándose cuenta de que el cocodrilo, adormecido en su deleite, duerme con el hocico abierto, se mete por allí y se cuela por el largo gaznate hasta el vientre, cuyas entrañas roe y sale al fin por el vientre de la bestia muerta." Pero, a su vez, todos los enemigos de la rata la acechan: ya que está en discordia con la araña y "combatiendo muchas veces con el áspid, muere". Por medio de este juego de la antipatía que las dispersa, a la vez que las atrae al combate, las convierte en asesinas y las expone a su vez a la muerte, sucede que las cosas, las bestias y todas las figuras del mundo Siguen siendo lo que son.

La identidad de la cosa, el hecho de que puedan asemejarse a las otras y aproximarse a ellas, pero sin engullirlas y conservando su singularidad —es el balance continuo de la simpatía y la antipatía que le corresponde. Explica que las cosas se crucen, se desarrollen, se mezclen, desaparezcan, mueran y se recobren indefinidamente; en suma, que haya un espacio (que, sin embargo, no carece de referencia ni de repetición, de puerto de similitud) y un tiempo (que, sin embargo, permite reaparecer indefinidamente las mismas figuras, las mismas especies, los mismos elementos). "Por mucho que de suyo los cuatro cuerpos (agua, aire, fuego y tierra) sean simples y tengan sus cualidades distintas, dado que el Creador ordenó que los cuerpos elementales estén compuestos de elementos mezclados, tal es la razón por la que sus conveniencias y discordancias son notables, lo que se conoce por sus cualidades. El elemento del fuego es cálido y seco; tiene por la tanto antipatía hacia los del agua que es fría y húmeda.

16 Id., *ibid.*, p. 72.

[17] J. Cardano, *De subtilitate rerum,* 1552; trad. francesa, *De la subtilité,* París, 1656, p. 154.

El aire es cálido y húmedo, la tierra fría es seca, es la antipatía. Para hacerlos concordar, el aire ha sido puesto entre el fuego y el agua, el agua entre la tierra y el aire. En tanto que el aire es cálido, avecinda bien con el fuego y su humedad se acomoda a la del agua. De nuevo, dado que su humedad es templada, modera el calor del fuego y recibe ayuda de él, como por otra parte, por su calor mediocre, entibia la frialdad húmeda del agua. La humedad del agua es calentada por el calor del aire y alivia la fría sequedad de la tierra." [18] La soberanía de la pareja simpatía-antipatía, el movimiento y la dispersión que prescribe, dan lugar a todas las formas de la semejanza. De este modo, se retoman y explican las tres primeras similitudes. Todo el volumen del mundo, todas las vecindades de la conveniencia, todos los ecos de la emulación, todos los encadenamientos de la analogía, son sostenidos, mantenidos y duplicados por este espacio de la simpatía y de la antipatía que no cesa de acercar las cosas y de tenerlas a distancia. Por medio de este juego, el mundo permanece idéntico; las semejanzas siguen siendo lo que son y asemejándose. Lo mismo sigue lo mismo, encerrado en sí mismo.

2. LAS SIGNATURAS

Sin embargo, el sistema no está cenado. Queda una abertura, por la que todo el juego de semejanza corre el riesgo de escaparse a sí mismo, o de permanecer en la noche, si no fuera porque una nueva figura de la similitud viene a acabar el círculo —a hacerlo, a la vez, perfecto y manifiesto.

Convenientia, aemulatio, analogía y *sympathia* nos dicen cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse. Nos dicen cuáles son los caminos de la similitud y por dónde pasan; no dónde está ni cómo se la ve, ni por qué marca se la reconoce. Ahora bien, podría suceder que atravesáramos toda esta maravillosa abundancia de semejanzas, sin sospechar que ha sido preparada desde hace largo tiempo por el orden del mundo y para nuestro mayor bienestar. Para saber que el acónito cura nuestras enfermedades de los ojos o que la nuez triturada en espíritu de vino sana nuestros dolores de cabeza, es necesario una marca que nos lo advierta: sin ella este secreto seguiría indefinidamente su sueño. ¿Se hubiera sabido alguna vez que entre un hombre y su planeta hay una relación de gemelidad o de combate, si no hubiera en su cuerpo y entre las líneas de su rostro la señal de que es rival de Marte o está emparentado con Saturno?

[18] S. G. S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne,* p. 498.

Es necesario que las similitudes ocultas se señalen en la superficie de las cosas; es necesaria una marca visible de las analogías invisibles. ¿Acaso no es toda semejanza, a la vez, lo más manifiesto y lo más oculto? En efecto, no está compuesta de pedazos yuxtapuestos —unos idénticos, otros diferentes: es de un solo golpe, una similitud que se ve o que no se ve. Carecería pues de criterio, si no hubiera en ella —o por encima o a un lado— un elemento de decisión que transforma su centelleo dudoso en clara certidumbre.

No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado. "No es la voluntad de Dios —dice Paracelso— que permanezca oculto lo que £1 ha creado para beneficio del hombre y le ha dado... Y aun si hubiera ocultado ciertas cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales —del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo." [19] El conocer las similitudes se basa en el registro cuidadoso de estas signaturas y en su desciframiento. Es inútil detenerse en la corteza de las plantas para conocer su naturaleza; es necesario ir directamente a sus marcas —"a la sombra e imagen de Dios que ellas portan o a la virtud interna que les ha sido conferida por el cielo como un don natural... virtud, afirmo, que se reconoce mejor por la signatura".[20] El sistema de signaturas invierte la relación de lo visible con lo invisible. La semejanza era la forma invisible de lo que, en el fondo del mundo, hacía que las cosas fueran visibles; sin embargo, para que esta forma salga a su vez a la luz, es necesaria una figura visible que la saque de su profunda invisibilidad. Por esto, el rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras —de "jeroglíficos", según decía Turner. Y el espacio de las semejanzas inmediatas se convierte en un gran libro abierto; está plagado de grafismos; todo a lo largo de la página se ven figuras extrañas que se entrecruzan y, a veces, se repiten. Lo único que hay que hacer es descifrarlas: "¿No es verdad, acaso, que todas las hierbas, plantas, árboles y demás que provienen de las entrañas de la tierra son otros tantos libros y signos mágicos?"[21] El gran espejo tranquilo en cuyo fondo se miran las cosas y se envían, una a otra, sus imágenes, está en realidad rumoroso de palabras. Los reflejos mudos son duplicados por las palabras que los indican. Y gracias a una última forma de semejanza que implica todas las demás y las encierra en un círculo único, el mundo puede compararse a un hom-

[19] Paracelso. *Die* 9 *Bücher der Natura* Rerum, Oeuvres, ed. Suhdorff, ... ix p 393.
20 Crollius *Tractatus de signaturis, trad.* francesa *cit.,* p. 4. 21
Id., ibid, p.

bre que habla: "así como los movimientos secretos de su entendimiento se manifiestan por la voz, así parece que las hierbas hablan al médico curioso por medio de su signatura, descubriéndole... sus virtudes interiores ocultas bajo el velo del silencio de la naturaleza".[22]

Pero es necesario detenernos un poco sobre este lenguaje mismo. Sobre los signos de los que está formado. Sobre la manera en que estos signos remiten a aquello que indican.

Hay una simpatía entre el acónito y los ojos. Esta afinidad imprevista permanecería en las sombras, si no hubiera sobre la planta una signatura, una marca, algo así como una palabra que dice que ella es buena para las enfermedades de los ojos. Este signo es perfectamente legible en sus granos: son pequeños globos oscuros engarzados en películas blancas que figuran, poco más o menos, lo que los párpados son respecto a los ojos.[23] Lo mismo puede decirse de la afinidad entre la nuez y la cabeza; lo que cura "los dolores del pericráneo" es la espesa corteza verde que descansa sobre los huesos —sobre la cáscara— de la fruta: pero los males interiores de la cabeza son prevenidos por el núcleo mismo "que muestra enteramente el cerebro".[24] El signo de la afinidad, lo que la hace visible, es sencillamente la analogía; la cifra de la simpatía reside en la proporción.

Pero la proporción misma, ¿qué signatura llevará para que sea posible reconocerla? ¿Cómo podría saberse que las rayas de la mano o las líneas de la frente esbozan sobre el cuerpo humano las inclinaciones, los accidentes o los obstáculos de la gran tela de la vida? Sólo porque la simpatía hace que el cuerpo y el cielo se comuniquen y trasmite los movimientos de los planetas a las aventuras de los hombres. Sólo también porque la brevedad de una línea refleja la imagen simple de una vida corta, el cruce de dos pliegues, el encuentro de un obstáculo, el movimiento ascendente de una arruga, el ascenso de un hombre hacia el éxito. La anchura es signo de riqueza e importancia; la continuidad señala la fortuna, la discontinuidad, el infortunio.[25] La gran analogía entre el cuerpo y el destino está señalada por todo el sistema de espejos y de atractivos. Son las simpatías y las emulaciones las que señalan las analogías.

En cuanto a la emulación, puede reconocérsela en la analogía: los ojos son estrellas puesto que esparcen luz sobre los rostros como los astros en la oscuridad y porque los ciegos están en el mundo como los clarividentes en lo más sombrío de la noche. También puede reconocérsela en la conveniencia: se sabe, a partir de los griegos,

22 Id., *ibid.*, p. 6.
23 Id., *ibid.*, p. 33.
24 Id., *ibid.*, pp. 33-4.
25 J. Cardano, *Metoposcopia*, ed. de 1658, pp. III-VIII.

que los animales fuertes y valientes tienen la extremidad de los miembros ancha y bien desarrollada, como si su vigor se comunicara a las partes más lejanas de su cuerpo. De la misma manera, el rostro y la mano del hombre tienen semejanza con el alma a la que están unidos. Así, pues, el reconocimiento de las similitudes más visibles se hace sobre el fondo de un descubrimiento que es el de la conveniencia de las cosas entre sí. Y si se piensa ahora que la conveniencia no está definida siempre por una localización actual, sino que muchos seres que se convienen entre sí están separados (como sucede entre la enfermedad y su remedio, entre el hombre y sus astros, entre la planta y la tierra de la que necesita), se requiere de nuevo un signo de la conveniencia. Ahora bien, ¿qué otra señal hay de que dos cosas están encadenadas entre sí, de no ser que se atraigan recíprocamente, como el sol a la flor del girasol o como el agua al retoño del pepino,[26] sino que hay afinidad y como simpatía entre ellas?

De este modo se cierra el círculo. Se advierte, sin embargo, por medio de qué sistema de duplicaciones. Las semejanzas exigen una signatura, ya que ninguna de ellas podría ser notada si no estuviera marcada de manera legible. Pero ¿cuáles son estos signos? ¿En qué se reconoce, entre todos los aspectos del mundo y tantas figuras que se entrecruzan, que hay un carácter en el que conviene detenerse, porque indica una semejanza secreta y esencial? ¿Qué forma constituye el signo en su singular valor de signo? —La semejanza. Significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (es decir, una similitud). No obstante, no señala una homología; pues su ser claro y distinto de signatura se borraría en el rostro cuyo signo es; es *otra* semejanza, una similitud vecina y de otro tipo que sirve para reconocer la primera, pero que es revelada, a su vez, por una tercera. Toda semejanza recibe una signatura; pero ésta no es sino una forma medianera de la misma semejanza. Tanto que el conjunto de marcas hace deslizar, sobre el círculo de las similitudes, un segundo círculo que duplicaría exactamente y punto por punto al primero, si no fuera porque este pequeño desplazamiento hace que el signo de la simpatía resida en la analogía, el de la analogía en la emulación, el de la emulación en la conveniencia, que requiere a su vez, para ser reconocida, la señal de la simpatía... La signatura y lo que designa son exactamente de la misma naturaleza; sólo obedecen a una ley de distribución diferente, el corte es el mismo.

La forma designante y la forma designada son semejanzas, pero vecinas. Sin duda por ello la semejanza, en el saber del siglo xvi, es lo más universal que hay; a la vez que lo más visible, aunque, sin

[28] Bacon, *Historia naturalis,* trad. francesa, *Histoire naturelle,* 1631, p. 221.

embargo, hay que descubrirlo, por ser lo más oculto; lo que determina la forma del conocimiento (ya que sólo se conoce siguiendo los caminos de la similitud) y lo que garantiza la riqueza de su contenido (ya que, desde que se advierten los signos y se considera lo que indican, se saca a luz y se permite que la Semejanza misma centellee con su propia luz).

Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo xvi superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro, recorre todo el mundo. La "naturaleza" es tomada en el mínimo espesor que conserva, una debajo de la otra, a la semiología y la hermenéutica; no es misteriosa ni está velada, sólo se ofrece al conocimiento, que desvía algunas veces, en la medida en que esta superposición conlleva un ligero desplazamiento de las semejanzas. De golpe, la reja no es clara; la transparencia está enturbiada desde el primer carteo. Un espacio sombrío aparece y es necesario aclararlo progresivamente. Allí está la "naturaleza" y es eso lo que es necesario emplear para conocerla. Todo sería inmediato y evidente si la hermenéutica de la semejanza y la semiología de las signaturas coincidieran sin la menor oscilación. Pero, dado que hay una ranura entre las similitudes que forman grafismos y las que forman discursos, el saber y su labor infinita reciben allí el espacio que les es propio: tienen que surcar esta distancia yendo, por un zigzagueo indefinido, de lo semejante a lo que le es semejante.

3. LOS LÍMITES DEL MUNDO

Tal es, en un esbozo muy general, la *episteme* del siglo xvi. Esta configuración implica un cierto número de consecuencias.

Por de pronto, el carácter a la vez pictórico y absolutamente pobre de este saber. Pictórico que ya es ilimitado. La semejanza no permanece jamás estable en sí misma; sólo se la fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas; de suerte

que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás y debe recorrerse el mundo entero para que la menor de las analogías quede justificada y aparezca al fin como cierta. Es pues un saber que podrá, que deberá, proceder por acumulación infinita de confirmaciones que se llaman unas a otras. Y por ello, desde sus fundamentos, este saber será arenoso. La única forma posible de enlace entre los elementos del saber es la suma. De aquí, las inmensas columnas, de aquí su monotonía. Al poner como enlace entre el signo y lo que indica la semejanza (a la vez tercera potencia y poder único, ya que habita de la misma manera la marca y el contenido), el saber del siglo xvi se condenó a no conocer nunca sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un recorrido indefinido.

Y aquí funciona la categoría, tan ilustre, del microcosmos. Esta vieja noción fue reanimada, sin duda, a través de la Edad Media y desde el principio del Renacimiento, por una cierta tradición neoplatónica. Pero acabó por desempeñar un papel fundamental en el saber durante el siglo xvi. Poco importa que sea o no, como se decía, una visión del mundo o *Weltanschauung.* De hecho tiene una o más bien dos funciones muy precisas en la configuración epistemológica de esta época. Como *categoría del pensamiento* aplica a todos los dominios de la naturaleza el juego de las semejanzas duplicadas; garantiza a la investigación que cada cosa encontrará, en una escala mayor, su espejo y su certidumbre macrocósmica; afirma en cambio que el orden visible de las esferas más altas vendrá a reflejarse en la profundidad más oscura de la tierra. Pero, entendida como *configuración general* de la naturaleza, pone límites reales y, por así decirlo, tangibles al avance incansable de las similitudes que se relacionan. Indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en el otro extremo, existe una criatura privilegiada que reproduce, dentro de sus restringidas dimensiones, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y que, entre los límites efectivos de esta analogía constitutiva, se despliega el juego de las semejanzas. Por este hecho mismo, la distancia del microcosmos al macrocosmos, a pesar de ser inmensa, no es infinita; los seres que allí moran pueden ser numerosísimos, pero al final podrá contárselos; y, en consecuencia, las similitudes que, por el juego de los signos que exigen, se apoyan siempre unas en otras, no corren el riesgo de escaparse indefinidamente. Tienen, para apoyarse y reforzarse, un dominio perfectamente cerrado. La naturaleza, en tanto juego de signos y de semejanzas, se encierra en sí misma según la figura duplicada del cosmos.

Ahora bien, hay que cuidarse de invertir las relaciones. Sin duda

alguna, la idea del microcosmos es, según se dice, "importante" en el siglo xvi; entre todas las formulaciones que una encuesta podría recoger, sería probablemente una de las más frecuentes. Pero no se trata de hacer aquí un estudio de las opiniones que sólo un análisis estadístico del material escrito permitiría llevar a cabo. Si, por el contrario, se interroga al saber del siglo xvi en su nivel arqueológico —es decir, en lo que lo ha hecho posible—, aparecen las relaciones entre el macrocosmos y el microcosmos como un simple efecto superficial. No se pusieron a investigar todas las analogías del mundo porque creyeran en tales relaciones. Sino que en el corazón mismo del saber había una necesidad: a justar la infinita riqueza de una semejanza introducida como tercera entre los signos y su sentido, y la monotonía impuesta por el corte mismo de la semejanza a lo significante y a lo que éste designaba. En una *episteme* en la que signos y similitudes se enroscan recíprocamente en una voluta que carece de fin, era necesario que se pensara en la relación entre microcosmos y macrocosmos como garantía de este saber y término de su efusión. Debido a esta misma necesidad, este saber debía acoger, a la vez, y en el mismo plan, la magia y la erudición. Nos parece que los conocimientos del siglo xvi constaban de una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad. Así concebida, la ciencia de esta época parece dotada de una débil estructura; no sería más que el lugar liberal de una confrontación entre la fidelidad a los Antiguos, el gusto por lo maravilloso y una atención ya despertada sobre esta racionalidad soberana en la que nos reconocemos. Y esta época trilobada se reflejaría en el espejo de cada obra y de cada espíritu compartido... De hecho, el saber del siglo xvi no sufre por una insuficiencia de estructura. Por el contrario, hemos visto cuan meticulosas son las configuraciones que definen su espacio. Este rigor es el que impone la relación entre la magia y la erudición —no como contenidos aceptados, sino como formas requeridas. El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de día y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas. "Nosotros, los hombres, descubrimos todo lo que está oculto en las montañas por medio de signos y de correspondencias exteriores; así, encontramos todas las propiedades de las hierbas y todo lo que está en las piedras. Nada hay en la profundidad de los mares, nada en las alturas del firmamento que el hombre no sea capaz de descubrir. No hay montaña tan vasta que

esconda a la mirada del hombre lo que contiene; esto le es revelado por los signos correspondientes." [27] La adivinación no es una forma concurrente del conocimiento; forma parte de este mismo. Ahora bien, estos signos que se interpretan no designan lo oculto en la medida en que se le asemejan; y no se actuará sobre las marcas sin operar, al mismo tiempo, sobre lo que ellas indican en secreto. Por eso las plantas que representan la cabeza, los ojos, el corazón o el hígado tienen eficacia sobre un órgano; por eso las bestias mismas son sensibles a las marcas que las designan. "Dime, pues —pide Paracelso— ¿por qué la serpiente en Helvecia, Algoria, Suecia, comprende las palabras griegas osy, *osya, osy?* ... ¿en qué academia las han aprendido para que, apenas oída la palabra, vuelvan de inmediato la cola a fin de no oírla de nuevo? Tan pronto como han oído la palabra, a pesar de su naturaleza y de su espíritu, permanecen inmóviles y no envenenan a nadie con su picadura ponzoñosa." Y no hay que decir que esto se debe tan sólo al efecto del ruido de las palabras pronunciadas: "Si escribes, en tiempo favorable, estas solas palabras sobre vitela, pergamino, papel y las impones a la serpiente, ésta permanecerá tan inmóvil como si las hubieras articulado en voz alta." El propósito de las "magias naturales" que ocupa una gran parte del fin del siglo xvi y se encuentra hasta mediados del siglo xvii, no es un efecto residual en la conciencia europea; ha sido resucitado —como dice expresamente Campanella[28]— y por motivos contemporáneos: porque la configuración fundamental del saber remite las marcas y las similitudes unas a otras. La forma mágica era inherente a la manera de conocer.

E igualmente sucede con la erudición: ya que, en el tesoro que nos ha trasmitido la Antigüedad, el lenguaje vale como signo de las cosas. No existe diferencia alguna entre estas marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos interiores, y las palabras legibles que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición. La relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importa son los signos. Pero Dios, a fin de ejercitar nuestra sabiduría, ha sembrado la naturaleza sólo de figuras que hay que descifrar (en este sentido, el conocimiento debe ser *divinatio),* en tanto que los antiguos dieron ya interpretaciones que sólo tenemos que recoger. Que sólo tendríamos que recoger, si no fuera necesario aprender su idioma, leer sus textos, comprender lo que han dicho. La herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza

[27] Paracelso, *Archidoxis magica,* 1559; trad. francesa, 1909, pp. 21-3.
[18] T. Campanella, *De sensu rerum el magia,* Frankfurt, 1620.

misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco. En otras palabras, *Divinatio* y *Eruditio* son una misma hermenéutica. Que, sin embargo, se desarrolla, según figuras semejantes, en dos niveles distintos: la una va de la marca muda a la cosa misma (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida a los lenguajes dormidos). Pero así como los signos naturales están ligados a lo que indican por la profunda relación de semejanza, así los discursos de los antiguos son la imagen de lo que enuncian; si tienen para nosotros el valor de un signo es porque, en el fondo de su ser, y por la luz que no deja de atravesarlos desde su nacimiento, se ajustan a las cosas mismas, en forma de espejo y de emulación; son con respecto a la verdad eterna lo que estos signos a los secretos de la naturaleza (son la marca por descifrar de esta palabra); tienen, con las cosas que develan, una afinidad interporal. Así, pues, es inútil exigirles su título de autoridad; son un tesoro de signos ligados por similitud a lo que pueden designar. La única diferencia es que se trata de un tesoro de segundo grado que nos remite a las notas de la naturaleza que indican oscuramente el oro fino de las cosas mismas. La verdad de todas estas marcas —sea que traspasen la naturaleza o que se alineen sobre los pergaminos o en las bibliotecas— es siempre la misma: tan arcaica como la institución de Dios.

Entre las marcas y las palabras no existe la diferencia de la observación y la autoridad aceptada, o de lo verificable y la tradición. Por doquier existe un mismo juego, el del signo y lo similar y por ello la naturaleza y el verbo pueden entrecruzarse infinitamente, formando, para quien sabe leer, un gran texto único.

4. LA ESCTUTURA DE LAS COSAS

En el siglo xvi, el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse como en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí o allá con las figuras del mundo y se enreda en ellas: tanto y tan bien que, todas juntas, forman una red de marcas en la que cada una puede desempeñar, y desempeña en efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido o de signo, de secreto o de indicio. En su ser en bruto e histórico del siglo xvi, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de

él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar. La gran metáfora del libro que se abre, que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que obliga al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales.

El lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y signaturas. En consecuencia, debe ser estudiado, él también, como una cosa natural. Sus elementos tienen, como los animales, las plantas o las estrellas, sus leyes de afinidad y de conveniencia, sus analogías obligadas. Ramus dividió su gramática en dos partes. La primera estaba consagrada a la etimología, lo que no quiere decir que se buscara el sentido original de las palabras, sino más bien las "propiedades" intrínsecas de las letras, de las sílabas, en fin, de las palabras completas. La segunda parte trataba la sintaxis: su propósito era enseñar "la construcción de las palabras entre sí por sus propiedades" y consistía "casi exclusivamente de conveniencia y comunión mutua de las propiedades, como del nombre con el nombre o con el verbo, del adverbio con todas las palabras a las que se adjunta, de la conjunción en el orden de las cosas conjuntas." [29] El lenguaje no es lo que es porque tiene un sentido; su contenido representativo, que tendrá tanta importancia para los gramáticos de los siglos xvii y xviii que servirá como hilo conductor de sus análisis, no desempeña aquí papel alguno. Las palabras agrupan sílabas y las sílabas letras porque hay depositadas en éstas virtudes que las acercan o separan, justo como en el mundo las marcas se oponen o se atraen unas a otras. El estudio de la gramática descansa, en el siglo xvi, sobre la misma disposición epistemológica que la ciencia natural o las disciplinas esotéricas. Las únicas diferencias son éstas: hay una naturaleza y muchos lenguajes; y en el esoterismo las propiedades de las palabras, de las sílabas y de las letras se descubren por medio de otro discurso que, a su vez, permanece secreto, en tanto que en la gramática son las palabras y las frases cotidianas las que enuncian de suyo sus propiedades. El lenguaje está a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos. Es una naturaleza fragmentada, dividida contra sí misma y alterada, que ha perdido su primera transparencia; es un secreto que lleva en sí, pero en la superficie, las marcas descifrables de lo que quiere decir. Es, a la vez, una revelación escondida y una revelación que poco a poco se restituye una claridad ascendente.

En su forma primera, tal como fue dado por Dios a los hombres,

29 P. Ramus, *Grammaire,* París, 1572, p. 3 y pp. 125-6.

el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se les parecía. Los nombres estaban depositados sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres: por la forma de la similitud. Esta transparencia quedó destruida en Babel para castigo de los hombres. Los idiomas quedaron separados unos de otros, y resultaron incompatibles sólo en la medida en que se borró de inmediato esta semejanza a las cosas que habían sido la primera razón de ser del lenguaje. Todas las lenguas que conocemos, las hablamos actualmente sobre la base de esta similitud perdida y en el espacio que ella dejó vacío. Sólo existe una lengua que guarda memoria de ello, porque se deriva directamente del primer vocabulario, ahora olvidado; porque Dios no ha querido que el castigo de Babel escapase a la memoria de los hombres; porque esta lengua ha servido para relatar la Antigua Alianza de Dios con su pueblo; por último, porque en esta lengua se dirigió Dios a quienes le escucharon. Así, pues, el hebreo lleva en sí, como restos, las marcas de la primera denominación. Y estas palabras, pronunciadas por Adán al imponérselas a los animales, siguen conservando en su espesor, cuando menos en parte, como un fragmento de saber silencioso, las propiedades inmóviles de los seres: "Así, la cigüeña, tan alabada por su caridad hacia sus padres y madres, se llama en hebreo *chasida,* es decir, 'mansa', 'caritativa', 'piadosa'... El caballo llamado sus, del verbo *hasas,* si no es que este verbo se deriva de él, que significa elevarse, ya que entre todos los cuadrúpedos éste es el más orgulloso y valiente, según lo describe Job en el capítulo 39" .[30] Pero no hay allí sino ruinas fragmentarias; las otras lenguas han perdido estas similitudes radicales, que sólo el hebreo conserva a fin de mostrar que fue en otro tiempo la lengua común de Dios, de Adán y de los animales de la primera tierra.

Sin embargo, si el lenguaje no se asemeja de inmediato a las cosas que nombra, no está por ello separado del mundo; continúa siendo, en una u otra forma, el lugar de las revelaciones y sigue siendo parte del espacio en el que la verdad se manifiesta y se enuncia a la vez. Es verdad que no es la naturaleza en su visibilidad original, pero tampoco es un instrumento misterioso cuyos poderes sólo sean conocidos por algunos privilegiados. Es más bien la figura de un mundo en vías de rescatarse y ponerse al fin a escuchar la verdadera palabra. Por ello, Dios ha querido que el latín, lengua de su iglesia, se extienda por todo el globo terrestre. Por ello, todas las lenguas del mundo, tal como se las ha podido conocer gracias a esta conquista, forman

[30] Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, Colonia, 1613, p. 40.

en conjunto la imagen de la verdad. El espacio en el que se despliegan y su confusión entregan el signo del mundo salvado, del mismo modo que la disposición de los primeros nombres se asemejaba a las cosas que Dios había puesto al servicio de Adán. Claude Duret señala que los hebreos, los cananeos, los samaritanos, los caldeos, los sirios, los egipcios, los fenicios, los cartagineses, los árabes, los sarracenos, los turcos, los moros, los persas y los tártaros escriben de derecha a izquierda, siguiendo así "el curso y movimiento diario del primer cielo, perfectísimo, en opinión del gran Aristóteles, acercándose a la unidad"; los griegos, los georgianos, los maronitas, los jacobitas, los coftitas, los serbios, los posnanos y, de cierto, los latinos y todos los europeos escriben de izquierda a derecha, siguiendo "el curso y movimiento del segundo cielo, conjunto de los siete planetas"; los hindúes, los cátenos, los chinos y los japoneses escriben de arriba a abajo, según "el orden de la naturaleza, que da a los hombres la cabeza alta y los pies bajos"; "al revés de los anteriores", los mexicanos escriben o bien de abajo a arriba o bien "en espirales, como las que el sol hace por su curso anual sobre el zodiaco". Y así, "por estos cinco diversos modos de escribir, los secretos y misterios del crucero del mundo y de la forma de la cruz, conjunto de la rotundidad del cielo y de la tierra, se denotan y expresan propiamente".[31] Las lenguas tienen con el mundo una relación de analogía más que de significación; o mejor dicho, su valor de signo y su función de duplicación se superponen; hablan del cielo y de la tierra de los que son imagen; reproducen en su arquitectura más material la cruz cuyo advenimiento anuncian —este advenimiento que, a su vez, se establece por la Escritura y la Palabra. Hay una función simbólica en el lenguaje: pero desde el desastre de Babel no es necesario ya buscarla —salvo en raras excepciones[32]— en las palabras mismas, sino más bien en la existencia misma del lenguaje, en su relación total con la totalidad del mundo, en el entrecruzamiento de su espacio con los lugares y las figuras del cosmos.

De ahí la forma del proyecto enciclopédico, tal como aparece a fines del siglo xvi y en los primeros años del siglo siguiente: no reflexionar lo que se sabe en el elemento neutro del lenguaje —el uso del alfabeto como orden enciclopédico arbitrario, pero eficaz, sólo aparecerá en la segunda mitad del siglo xvii[33]—, sino reconstituir por el encadenamiento de las palabras y por su disposición en el espa-

[31] Duret, *loc., cit.*

[32] Gesner, en *Mithridates,* cita evidentemente, pero a título de excepción, las onomatopeyas; 2a ed., Tiguri, 1610, pp. 3-4.

[33] Salvo para los lenguajes, ya que el alfabeto es materia del lenguaje. Cf. el capítulo II del *Mithridates* de Gesner. La primera enciclopedia alfabética es el *Grand Dictionnaire Historique* de Moreri, 1674.

cio del orden mismo del mundo. Este proyecto se encuentra en Grégoire en su *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), en Alstedius en su *Encyclopaedia* (1630) y aun en Christophe de Savigny *(Tableau de tous les arts libéraux)* que llega a espacializar los conocimientos tanto por la forma cósmica, inmóvil y perfecta del círculo, como por la forma sublunar, perecedera, múltiple y dividida del árbol; se lo encuentra de nuevo así en La Croix du Maine que imagina un espacio a la vez de Enciclopedia y de Biblioteca que permitiría disponer los textos escritos según las figuras de vecindad, de parentesco, de analogía y de subordinación que prescribe el mundo mismo.[34] De cualquier modo, tal entrelazamiento del lenguaje y las cosas, en un espacio común, supone un privilegio absoluto de la escritura.

Este privilegio ha dominado todo el Renacimiento y, sin duda, ha sido uno de los grandes acontecimientos de la cultura occidental. La imprenta, la llegada a Europa de manuscritos orientales, la aparición de una literatura que ya no se hacía para la voz o para la representación ni estaba bajo su dominio, el paso dado hacia la interpretación de los textos religiosos según la tradición y el magisterio de la Iglesia —todo esto da testimonio, sin que pueda separarse la parte de los efectos de la de las causas, del lugar fundamental que tomó, en Occidente, la Escritura. El lenguaje tiene, de ahora en adelante, la naturaleza de ser escrito. Los sonidos de la voz sólo son su traducción transitoria y precaria. Lo que Dios ha depositado en el mundo son las palabras escritas; Adán, al imponer sus primeros nombres a los animales, no hizo más que leer estas marcas visibles y silenciosas; la Ley fue confiada a las Tablas, no a la memoria de los hombres; y la verdadera Palabra hay que encontrarla en un libro. Vigenére y Duret[35] dijeron —y en términos casi idénticos— que lo escrito había precedido siempre a lo hablado, con toda certeza en la naturaleza y quizá también en el saber de los hombres. Pues era muy posible que antes de Babel, antes del Diluvio, hubiera una escritura compuesta por las marcas mismas de la naturaleza, de modo que estos, caracteres tendrían el poder de actuar directamente sobre las cosas, de atraerlas o rechazarlas, de figurar sus propiedades, sus virtudes y sus secretos. Escritura primitivamente natural, de la que ciertos saberes esotéricos y la cabala del primer jefe, conservaron una memoria dispersa y cuyos poderes, largo tiempo adormecidos, tratan de recoger. El esoterismo del siglo xvi es un fenómeno de escritura y no palabra. En todo caso, ésta, despojada de sus poderes, no es,

34 La Croix du Maine, *Les cent Buffets pour dresser une bibliothéque parfaite*, 1583.

35 Blaise de Vigenére, *Traité des chtffres, París,* 1587, pp. 1-2; Claude Duret, *Tresor de l´histoire des longues,* pp. 19 y 20.

de acuerdo con Vigenére y Duret, sino la parte femenina del lenguaje, algo así como su intelecto pasivo; la Escritura, en cambio, es el intelecto activo, el "principio masculino" del lenguaje. Sólo ella detenta la verdad.

Esta primacía de lo escrito explica la presencia gemela de dos formas indisociables en el saber del siglo xvi, a pesar de su oposición aparente. Se trata, desde luego, de la no distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo observado y lo relatado, en consecuencia, de la constitución de una capa única y lisa en la que la mirada y el lenguaje se entrecruzan al infinito; y se trata también, a la inversa, de la disociación inmediata de todo lenguaje que desdobla, sin tener jamás un término asignable, la repetición del comentario.

Un día, Buffon se asombrará de que se pueda encontrar en un naturalista como Aldrovandi una mezcla inextricable de descripciones exactas, de citas, de fábulas sin crítica, de observaciones que se refieren indiferentemente a la anatomía, los blasones, el habitat, los valores mitológicos de un animal y los usos que puede dársele en la medicina o en la magia. Y, en efecto, si nos remitimos a la *Historia serpentum et draconum,* se ve que el capítulo "De la serpiente en general" se despliega según las rúbricas siguientes: equívoco (es decir, los diferentes sentidos de la palabra *serpiente),* sinónimos y etimologías, diferencias, forma y descripción, anatomía, naturaleza y costumbres, temperamento, coito y generación, voz, movimientos, lugares, alimentos, fisonomía, antipatía, simpatía, modos de captura, muerte y heridas por serpientes, modos y señales de envenenamiento, remedios, epítetos, denominaciones, prodigios y presagios, monstruos, mitología, dioses a los que está consagrada, apólogos, alegorías y misterios, jeroglíficos, emblemas y símbolos, adagios, monedas, milagros, enigmas, divisas, signos heráldicos, hechos históricos, sueños, simulacros y estatuas, usos en la alimentación, usos en la medicina, usos diversos. Y dice Buffon: "juzgúese por esto qué parte de historia natural podrá encontrarse en todo este fárrago. Todo esto no es descripción, sino leyenda". En efecto, para Aldrovandi y sus contemporáneos, todo esto era *legenda,* cosas que leer. Pero la razón no está en que se prefiera la autoridad de los hombres a la exactitud de una mirada sin prevención, sino en que la naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de caracteres, de discursos y de formas. Cuando se hace la *historia* de un animal, es inútil e imposible tratar de elegir entre el oficio del naturalista y el del compilador: es necesario recoger en una única forma del saber todo lo que ha sido visto y oído, todo lo que ha sido *relatado* por la naturaleza o por los hombres, por el lenguaje del mundo, de las tradiciones o de los poetas. Conocer un animal, una planta o una

cosa cualquiera de la tierra equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellos o sobre ellos; es encontrar de nuevo todas las constelaciones de formas en las que toman valor de blasón. Aldrovandi no era un observador mejor ni peor que Buffon; no era más crédulo que él, ni estaba menos apegado a la fidelidad de la mirada o a la racionalidad de las cosas. Simple y sencillamente, su mirada no estaba ligada a las cosas por el mismo sistema, ni la misma disposición de la *episteme.* Aldrovandi contempla meticulosamente una naturaleza que estaba escrita de arriba a abajo.

Así, pues, saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Comentarios de la Escritura, comentarios de los antiguos, comentarios de lo que relatan los viajeros, comentarios de leyendas y de fábulas: a ninguno de estos discursos se pide interpretar su derecho a enunciar una verdad; lo único que se requiere de él es la posibilidad de hablar sobre él. El lenguaje lleva en sí mismo su principio interior de proliferación. "Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos." [36] No es esto la comprobación de la quiebra de una cultura sepultada bajo sus propios monumentos, sino la definición de la relación inevitable que el lenguaje del siglo xvi mantenía consigo mismo. Por una parte, esta relación permite un infinito cabrilleo del lenguaje que no cesa de desarrollarse, de volver sobre sí, de montar sus formas sucesivas. Quizá sea la primera vez que se descubra en la cultura occidental esta dimensión absolutamente abierta de un lenguaje que no puede detenerse, ya que, al no estar encerrado jamás en una palabra definitiva, enunciará su verdad sólo en un discurso futuro, consagrado por entero a decir lo que ha dicho; pero este discurso mismo no tiene el poder de detenerse sobre sí y lo que dice lo encierra como una promesa, ligada aun a otro discurso... Por definición, la tarea del comentario no puede acabarse nunca. Y sin embargo, el comentario se vuelve por completo hacia la parte enigmática, murmurada, que se esconde en el lenguaje comentado: hace nacer, bajo el discurso existente, otro discurso más fundamental y, por así decirlo, "más primero", que se propone restituir. No existe comentario salvo en el caso de que, bajo el lenguaje que se lee y se descifra, pase la soberanía de un Texto primitivo. Y es este texto el que, al fundamentar el comentario, le promete como

[36] Montaigne, *Essais,* libro III, capitulo XIII.

recompensa su descubrimiento final. Tanto que se mide la proliferación necesaria de la exégesis, se la limita idealmente y, sin embargo, se la anima incesantemente por este reino silencioso. El lenguaje del siglo xvi —entendido no como un episodio en la historia del idioma, sino como una experiencia cultural global— está sin duda preso en este juego, en este intersticio entre el primer Texto y el infinito de la Interpretación. Se habla a partir de una escritura que forma parte del mundo; se habla al infinito de ella y cada uno de sus signos se convierte a su vez en escritura para nuevos discursos; pero cada discurso se dirige a esta escritura primigenia cuyo retorno promete y desplaza al mismo tiempo.

Vemos, pues, que la experiencia del lenguaje pertenece a la misma red arqueológica que el conocimiento de las cosas de la naturaleza. Conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos mismos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar. De la misma manera, aunque casi por inversión, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación. El comentario se asemeja indefinidamente a lo que comenta y que nunca puede enunciar; de la misma manera que el saber de la naturaleza encuentra siempre nuevos signos de semejanza porque ésta no puede ser conocida por sí misma y los signos no pueden ser otra cosa que similitudes. Y así como este juego infinito de la naturaleza encuentra su vínculo, su forma y su limitación en la relación entre microcosmos y macrocosmos, así la tarea infinita del comentario se reafirma por la promesa de un texto efectivamente escrito que la interpretación revelará un día por entero.

5. EL SER DEL LENGUAJE

A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido temario, ya que se reconocía en él el significante, el significado y la "coyuntura" (el τῦγχανον). A partir del siglo xvii, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá, de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado. Durante el Renacimiento, la organización

es diferente y mucho más compleja; es ternaria, puesto que se apoya en el dominio formal de las marcas, en el contenido señalado por ellas y en las similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas; pero como la semejanza es tanto la forma de los signos como su contenido, los tres elementos definidos de esta distribución se resuelven en una figura única.

Esta disposición, con el juego que autoriza, se encuentra de nuevo, aunque invertida, en la experiencia del lenguaje. En efecto, éste existe desde un principio, en su ser en bruto y primitivo, bajo la forma simple, material, de una escritura, de un estigma sobre las cosas, de una marca extendida por el mundo que forma parte de sus figuras más imborrables. En un sentido, esta capa del lenguaje es única y absoluta. Pero de inmediato hace nacer otras dos formas de discurso que la encuadran: por encima de ella, el comentario, que retoma los signos dados según un propósito nuevo, y, por debajo, el texto cuya prioridad oculta bajo las señales visibles para todos, que supone el comentario. De allí, tres niveles del lenguaje a partir del ser único de la escritura. Este juego complejo desaparecerá con el fin del Renacimiento. Y lo hará de dos maneras: porque las figuras que oscilan indefinidamente entre uno y tres términos van a quedar fijadas en una forma binaria que las hará estables; y porque el lenguaje, en vez de existir como escritura material de las cosas, no encontrará ya su espacio sino en el régimen general de los signos representativos.

Esta nueva disposición entraña la aparición de un nuevo problema, hasta entonces desconocido: en efecto, se había planteado la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo xvii se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación; y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y de la significación. Pero, de hecho, el lenguaje no será sino un caso particular de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros). Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo *visto* y lo *leído*, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice.

Es una inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa será la época clásica, y quizá la más importante, ya que es ella la responsable de la nueva disposición en la cual nos encontramos pre-

sos aún —ya que fue ella la que nos separó de una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba resorbida en la soberanía de lo Semejante; pero en la cual su ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, centelleaba en una dispersión infinita.

Este ser no existe ya en nuestro saber ni en nuestra reflexión para que podamos ahora hacer volver su recuerdo. Es imposible salvo quizá para la literatura —y aun en ella de una manera más alusiva y diagonal que directa. En cierto sentido puede decirse que la "literatura", tal como se constituyó y designó en el umbral de la época moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje. En los siglos xvii y xviii la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se había disuelto en el funcionamiento de la representación; todo lenguaje valía como discurso. El arte del lenguaje era una manera de "hacer un signo" —significar, a la vez, alguna cosa y disponer signos en tomo a ella: así, pues, un arte de nombrar y después, por una duplicación demostrativa y decorativa a la vez, de captar este nombre, de encerrarlo y de guardarlo, de designarlo a su vez con otros nombres que eran su presencia diferida, el signo segundo, la figura, el aparato retórico. Ahora bien, todo a lo largo del siglo xix hasta llegar a nosotros —de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud— la literatura no existe en su autonomía, no se ha separado de cualquier otro lenguaje por un corte profundo que formara una especie de "contradiscurso" y remontara así la función representativa o significante del lenguaje hasta ese ser en bruto olvidado desde el siglo xvi.

Se creyó haber alcanzado la esencia misma de la literatura y no se la interrogó ya al nivel de lo que dice, sino en su forma significante: al hacerlo así, se permaneció en el estatuto clásico del lenguaje. En la época moderna, la literatura es lo que compensa (y no lo que confirma) el funcionamiento significativo del lenguaje. A través de ella, brilla de nuevo el ser del lenguaje en los límites de la cultura occidental —y en su corazón—, pues es, a partir del siglo xvi, lo que le es lo más extraño; pero desde ese mismo siglo, está en el centro de lo que ha recubierto. Por ello es por lo que la literatura aparece, cada vez más, como lo que debe ser pensado; pero también, y por la misma razón, como lo que en ningún caso podrá ser pensado a partir de la teoría de la significación. Poco importa que se la analice por el lado del significado (de lo que quiere decir, de sus "ideas", de lo que promete o de aquello con lo que se compromete) o por el del significante (con ayuda de esquemas tomados de la lingüística o del psicoanálisis): esto no es más que un episodio. Tanto en un caso como en el otro, se la busca fuera del lugar

en el que no ha dejado de surgir y de imprimirse, en nuestra cultura, desde hace siglo y medio. Tales modos de desciframiento se destacan de una situación clásica del lenguaje —la que ha reinado durante el siglo xvii, cuando el régimen de los signos se convirtió en binario y cuando se reflexionó sobre la significación en la forma de la representación; entonces la literatura estaba constituida por un significante y un significado y merecía ser analizada como tal. A partir del siglo xix, la literatura vuelve a sacar a luz el ser del lenguaje: pero no tal como aparecía a fines del Renacimiento. Pues ahora ya no existe esta palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso; de aquí en adelante, el lenguaje va a crecer sin punto de partida, sin término y sin promesa. El texto de la literatura traza día a día el recorrido de este espacio vano y fundamental.

CAPITULO III

REPRESENTAR

1. DON QUIJOTE

Con todas sus vueltas y revueltas, las aventuras de Don Quijote trazan el límite: en ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones. Don Quijote no es el hombre extravagante, sino más bien el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la similitud. Es el héroe de lo Mismo. Así como de su estrecha provincia, no logra alejarse de la planicie familiar que se extiende en torno a lo Análogo. La recorre indefinidamente, sin traspasar jamás las claras fronteras de la diferencia, ni reunirse con el corazón de la identidad. Ahora bien, él mismo es a semejanza de los signos. Largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar directamente del bostezo de los libros. Todo su ser no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcrita. Está hecho de palabras entrecruzadas; pertenece a la escritura errante por el mundo entre la semejanza de las cosas. Sin embargo, no del todo: pues en su realidad de hidalgo pobre, no puede convertirse en caballero sino escuchando de lejos la epopeya secular que formula la Ley. El libro es menos su existencia que su deber. Ha de consultarlo sin cesar a fin de saber qué hacer y qué decir y qué signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que tiene la misma naturaleza que el texto del que ha surgido. Las novelas de caballería escribieron de una vez por todas la prescripción de su aventura.

Y cada episodio, cada decisión, cada hazaña serán signos de que Don Quijote es, en efecto, semejante a todos esos signos que ha calcado.

Pero si quiere ser semejante a ellos, tiene que probarlos, porque los signos (legibles) no se asemejan ya a los seres (visibles). Todos estos textos escritos, todas estas novelas extravagantes carecen justamente de igual: nada en el mundo se les ha asemejado jamás: su lenguaje infinito queda en suspenso, sin que ninguna similitud venga nunca a llenarlo; podrían arder por completo, la figura del mundo no cambiaría. Al asemejarse a los textos de los cuales es testigo, representante, análogo verdadero, Don Quijote debe proporcionar la

demostración y ofrecer la marca indudable de que dicen verdad, de que son el lenguaje del mundo. Es asunto suyo el cumplir la promesa de los libros. Tiene que rehacer la epopeya, pero en sentido inverso: ésta relataba (pretendía relatar) hazañas reales, prometidas a la memoria; Don Quijote, en cambio, debe colmar de realidad los signos sin contenido del relato. Su aventura será un desciframiento del mundo: un recorrido minucioso para destacar, sobre toda la superficie de la tierra, las figuras que muestran que los libros dicen la verdad. La hazaña tiene que ser comprobada: no consiste en un triunfo real —y por ello la victoria carece, en el fondo, de importancia—, sino en transformar la realidad en signo. En signo de que los signos del lenguaje se conforman con las cosas mismas. Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros. Y no se da otras pruebas que el reflejo de las semejanzas.

Todo su camino es una búsqueda de similitudes: las más mínimas analogías son solicitadas como signos adormecidos que deben ser despertados para que empiecen a hablar de nuevo. Los rebaños, los sirvientes, las posadas se convierten de nuevo en el lenguaje de los libros en la medida imperceptible en que se asemejan a los castillos, a las damas, a los ejércitos. Semejanza siempre frustrada que transforma la prueba buscada en burla y deja indefinidamente vacía la palabra de los libros. Pero la no similitud misma tiene un modelo que imita servilmente: lo encuentra en las metamorfosis de los magos. En tal medida que todos los indicios de la no semejanza, todos los signos que muestran que los textos escritos no dicen la verdad, se asemejan a este juego de encantamiento que introduce astutamente la diferencia en lo indudable de la similitud. Y dado que esta magia ha sido prevista y descrita en los libros, la diferencia ilusoria que introduce será siempre una similitud encantada. En consecuencia, un signo suplementario de que los signos se asemejan a la verdad.

Don *Quijote* esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo. La magia, que permitía el desciframiento del mundo al descubrir las semejanzas secretas bajo los signos, sólo sirve ya para explicar de modo delirante por qué las analogías son siempre frustradas. La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor

que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote vaga a la aventura.

Sin embargo, el lenguaje no se ha convertido en algo del todo impotente. Detenta, de ahora en adelante, nuevos poderes que le son propios. En la segunda parte de la novela, Don Quijote encuentra personajes que han leído la primera parte del texto y que lo reconocen, a él, el hombre real, como el héroe del libro. El texto de Cervantes se repliega sobre sí mismo, se hunde en su propio espesor y se convierte en objeto de su propio relato para sí mismo. La primera parte de las aventuras desempeña en la segunda el papel que asumieron al principio las novelas de caballería. Don Quijote debe ser fiel a este libro en el que, de hecho, se ha convertido; debe protegerlo centra los errores, las falsificaciones, las continuaciones apócrifas; debe añadir los detalles omitidos, debe mantener su verdad. Pero el propio Don Quijote no ha leído este libro y no podrá hacerlo, puesto que es él en carne y hueso. Él, que a fuerza de leer libros, se había convertido en un signo errante en un mundo que no lo reconoce, se ha convertido ahora, a pesar de sí mismo y sin saberlo, en un libro que detenta su verdad, recoge exactamente todo lo que él ha hecho, dicho, visto y pensado y permite, en última instancia, que se le reconozca en la medida en que se asemeja a todos estos signos que ha dejado tras sí como un surco imborrable. Entre la primera y la segunda partes de la novela, en el intersticio de estos dos volúmenes y por su solo poder, Don Quijote ha tomado su realidad. Realidad que sólo debe al lenguaje y que permanece por completo en el interior de las palabras. La verdad de Don Quijote no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esta tenue y constante relación que las marcas verbales tejen entre ellas mismas. La ficción frustrada de las epopeyas se ha convertido en el poder representativo del lenguaje. Las palabras se encierran de nuevo en su naturaleza de signos.

Don *Quijote* es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias juguetear al infinito con los signos y las similitudes; porque en ella el lenguaje rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura; porque la semejanza entra allí en una época que es para ella la de la sinrazón y de la imaginación. Una vez desatados la similitud y los signos, pueden constituirse dos experiencias y dos personajes pueden aparecer frente a frente. El loco, entendido no como enfermo, sino como desviación constituida y sustentada, como función cultural indispensable, se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este

personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca y tal como se fue institucionalizando poco a poco hasta llegar a la psiquiatría del siglo xix, es el que se ha *enajenado* dentro de la *analogía.* Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro. Toma las cosas por lo que no son y unas personas por otras; ignora a sus amigos, reconoce a los extraños; cree desenmascarar e impone una máscara. Invierte todos los valores y todas las proporciones porque en cada momento cree descifrar los signos: para él, los oropeles hacen un rey. Dentro de la percepción cultural que se ha tenido del loco hasta fines del siglo xviii, sólo es el Diferente en la medida en que no conoce la Diferencia; por todas partes ve únicamente semejanzas y signos de la semejanza; para él todos los signos se asemejan y todas las semejanzas valen como signos. En el otro extremo del espacio cultural, pero muy cercano por su simetría, el poeta es el que, por debajo de las diferencias nombradas y cotidianamente previstas, reencuentra los parentescos huidizos de las cosas, sus similitudes dispersas. Bajo los signos establecidos, y a pesar de ellos, oye otro discurso, más profundo, que recuerda el tiempo en el que las palabras centelleaban en la semejanza universal de las cosas: la Soberanía de lo Mismo, tan difícil de enunciar, borra en su lenguaje la distinción de los signos.

De allí proviene, sin duda, en la cultura occidental moderna, el enfrentamiento de la poesía y la locura. Pero no se trata ya del viejo tema platónico del delirio inspirado. Es la marca de una nueva experiencia del lenguaje y de las cosas. En los márgenes de un saber que separa los seres, los signos y las similitudes, y como para limitar su poder, el loco asegura la función del *homosemantismo:* junta todos los signos y los llena de una semejanza que no para de proliferar. El poeta asegura la función inversa; tiene el papel *alegórico;* bajo el lenguaje de los signos y bajo el juego de sus distinciones bien recortadas, trata de oír el "otro lenguaje", sin palabras ni discursos, de la semejanza. El poeta hace llegar la similitud hasta los signos que hablan de ella, el loco carga todos los signos con una semejanza que acaba por borrarlos. Así, los dos —uno en el borde exterior de nuestra cultura y el otro en lo más cercano a sus partes esenciales— están en esta "situación límite" —postura marginal y silueta profundamente arcaica— en la que sus palabras encuentran incesantemente su poder de extrañeza y el recurso de su impugnación. Entre ellos se ha abierto el espacio de un saber en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y de diferencias.

2. EL ORDEN

No resulta fácil establecer el estatuto de las discontinuidades con respecto a la historia en general. Menos aún sin duda con respecto a la historia del pensamiento. ¿Se quiere trazar una partición? Todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil. ¿Se quiere recortar un período? Pero, ¿se tiene acaso el derecho de establecer, en dos puntos del tiempo, rupturas simétricas a fin de hacer aparecer entre ellas un sistema continuo y unitario? ¿De qué provendría entonces su constitución y después su anulación y oscilación? ¿A qué régimen podrían obedecer a la vez su existencia y su desaparición? Si lleva en sí su principio de coherencia, ¿de dónde puede venir el elemento extraño que puede recusarlo? ¿Cómo puede un pensamiento eludirse ante algo que no sea él mismo? ¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? ¿E inaugurar un pensamiento nuevo?

La discontinuidad —el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente— se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo? Pero quizá no sea aún tiempo de plantear el problema; es probable que sea necesario esperar a que la arqueología del pensamiento se haya asegurado más, que conozca mejor la medida de lo que puede describir directa y positivamente, que haya definido los sistemas singulares y los encadenamientos internos a los que se dirige, para emprender el estudio del pensamiento e investigar la dirección por la que se escapa a sí mismo. Así, bastará por el momento con acoger estas discontinuidades en el orden empírico, a la vez evidente y oscuro, en el que se dan.

A principios del siglo xvii, en este período que equivocada o correctamente ha sido llamado barroco, el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de la semejanza. La similitud no es ya la forma del saber, sino, más bien, la ocasión de error, el peligro al que uno se expone cuando no se examina el lugar mal iluminado de las confusiones. "Es un hábito frecuente —dice Descartes en las primeras líneas de las *Regulae*—, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aun en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido

como cierto sólo de una de las dos." [1] La época de lo semejante está en vías de cerrarse sobre sí misma. No deja, detrás de sí, más que juegos. Juegos cuyos poderes de encantamiento surgen de este nuevo parentesco entre la semejanza y la ilusión; por todas partes se dibujan las quimeras de la similitud, pero se sabe que son quimeras; es el tiempo privilegiado del *trompe-l'oeil,* de la ilusión cómica, del teatro que se desdobla y representa un teatro, del *quid pro quo,* de los sueños y de las visiones; es el tiempo de los sentidos engañosos; es el tiempo en el que las metáforas, las comparaciones y las alegorías definen el espacio poético del lenguaje. Y por ello mismo el saber del siglo xvi deja el recuerdo deformado de un conocimiento mezclado y sin reglas en el que todas las cosas del mundo podrían acercarse por el azar de las experiencias, tradiciones o credulidades. De ahora en adelante, se olvidarán las bellas figuras rigurosas y obligatorias de la similitud. Y se tendrá a los signos que las marcaban por ensueños y encantos de un saber que no llegaba aún a ser racional.

Ya en Bacon, se encuentra una crítica de la semejanza. Crítica empírica que no concierne a las relaciones de orden e igualdad entre las cosas sino a los tipos de espíritu y a las formas de ilusión a los que pueden estar sujetas. Se trata de una doctrina de *quid pro quo.* Bacon no disipa las similitudes por la evidencia y sus reglas. Muestra que centellean ante los ojos, se desvanecen cuando uno se acerca y se recomponen en un instante un poco más lejos. Son *ídolos.* Los *ídolos de la caverna* y los del *teatro* nos hacen creer que las cosas se asemejan a lo que hemos aprendido y a las teorías en que hemos sido formados; otros ídolos nos hacen creer que las cosas se asemejan entre sí. "El espíritu humano se inclina naturalmente a suponer en las cosas un orden y una semejanza mayores de los que en ellas se encuentran; y en tanto que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud. De allí, esa ficción acerca de que todos los cuerpos celestes describen, en su movimiento, círculos perfectos." Tales son los *ídolos de la tribu,* ficciones espontáneas del espíritu. A ellos se agregan —efectos y a veces causas— las confusiones del lenguaje: un mismo y único nombre se aplica indiferentemente a cosas que no son de la misma naturaleza. Son los *ídolos del foro.*[2] Sólo la prudencia del espíritu puede disiparlos, si renuncia a su prisa y a su ligereza natural para hacerse "penetrante" y percibir finalmente las diferencias propias de la naturaleza.

La crítica cartesiana de la semejanza es de otro tipo. No se trata

[1] Descartes, *Oeuvres philosophiques,* París, 1963, t. i, p. 77. 2 F. *Bacon, Novum organum*, 1620, trad. francesa, París, 1847, lib. i, pp. 111 y 119, ss 45 y 55.

ya del pensamiento del siglo xvi que se inquieta ante sí mismo y comienza a desprenderse de sus figuras más familiares; se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden. Si Descartes rechaza la semejanza, no lo hace excluyendo del pensamiento racional el acto de comparación, ni tratando de limitarlo, sino por el contrario unlversalizándolo y dándole con ello su forma más pura. En efecto, por la comparación, encontramos "la figura, la extensión, el movimiento y otras cosas semejantes" —es decir, las naturalezas simples— en todos los sujetos en los que pueden estar presentes. Y por otra parte, en una deducción del tipo: "toda A es B, toda B es C, en consecuencia, toda A es C", queda en claro que el espíritu "compara entre sí el término buscado y el término dado, a saber, A y C, en el respecto en que ambos son B". En consecuencia, si ponemos aparte la intuición de una cosa aislada, puede decirse que todo conocimiento "se obtiene por la comparación de dos o más cosas entre ellas".[3] Ahora bien, no hay conocimiento verdadero más que por intuición, es decir, por un acto singular de la inteligencia pura y atenta, y por la deducción que liga entre sí las evidencias. ¿Cómo puede dar autoridad a un pensamiento verdadero la comparación, requerida para casi todos los conocimientos y que, por definición, no es una evidencia aislada ni una deducción? "Casi todo el trabajo de la razón humana consiste, sin duda alguna, en hacer posible esta operación." * Existen dos formas de comparación y sólo dos: la comparación de la medida y la del orden. Se pueden medir magnitudes o multiplicidades, es decir, magnitudes continuas o discontinuas; pero, tanto en un caso como en el otro, la operación de medida supone que, en la diferencia de cuenta que hay entre los elementos y la totalidad, se considere primero el todo y se lo divida en partes. Esta división resulta en unidades, de las cuales unas son de convención o "ficticias" (en el caso de las magnitudes continuas) y las otras (en el caso de las multiplicidades o magnitudes discontinuas) son las unidades de la aritmética. El comparar dos magnitudes o dos multiplicidades exige de cualquier manera que se aplique una unidad común al análisis de la una o de la otra. Así, la comparación efectuada por la medida remite, en todos los casos, a las relaciones aritméticas de la igualdad y la desigualdad. La medida permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia.[5]

[3] Descartes, *Regulae,* xiv, p. 168.
4 *Ibid.*
5 *Ibid.,* p. 182.

En cuanto al orden, se establece sin referencia a una unidad exterior. "Reconozco, en efecto, cuál es el orden entre A y B sin considerar ninguna otra cosa que no sean estos dos términos extremos"; no se puede conocer el orden de las cosas "en su aislamiento natural", a no ser descubriendo la más simple, después la que le está más cerca, para poder llegar necesariamente a partir de allí justo hasta las cosas más complejas. En tanto que la comparación por medida exigía de antemano una división, y después la aplicación de una unidad común, aquí comparar y ordenar no son sino una y la misma cosa: la comparación por orden es un acto simple que permite pasar de un término a otro y después a un tercero, etc., por un movimiento "absolutamente ininterrumpido".[6] Así, se establecen series en las que el primer término es de una naturaleza tal que puede tenerse su intuición aparte de cualquier otra; y en la que los otros términos son establecidos según diferencias crecientes.

Tales son los dos tipos de comparación: el uno analiza en unidades a fin de establecer relaciones de igualdad y desigualdad; el otro establece elementos, los más simples que puedan encontrarse, y dispone las diferencias según los grados más débiles posibles. Ahora bien, puede remitirse la medida de las magnitudes y de las multiplicidades al establecimiento de un orden; los valores de la aritmética son siempre ordenables según una serie: la multiplicidad de las unidades puede, por tanto, "disponerse según un orden tal que la dificultad que pertenece al conocimiento de la medida termine por depender de la sola consideración del orden".[7] Y justo en esto consiste el método y su "progreso": en remitir toda medida (toda determinación por igualdad o desigualdad) a una puesta en serie que, a partir de lo simple, haga aparecer las diferencias como grados de complejidad. Lo semejante, después de ser analizado según la unidad y las relaciones de igualdad o desigualdad, se analiza según la evidente identidad y las diferencias: *diferencias* que pueden ser pensadas en el orden de las *inferencias.* Sin embargo, este orden o comparación generalizada no se establece sino después del encadenamiento en el conocimiento; el carácter absoluto que se reconoce a lo simple no concierne al ser de las cosas sino a la manera en que pueden ser conocidas. Tanto que una cosa puede ser absoluta en un cierto aspecto y relativa en otros,[8] el orden puede ser a la vez necesario y natural (con relación al pensamiento) y arbitrario (con relación a las cosas), ya que una misma cosa, según la manera en que se la considere, puede ser colocada en un punto del orden o en otro.

6 *Ibid.,* vi, p. 102; vii, p. 109.
7 *Regulae,* xiv, p. 182.
8 *Ibid.,* vi, p. 103.

Todo esto ha tenido las mayores consecuencias para el pensamiento occidental. Lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez, forma y contenido del conocimiento— se ve disociado en un análisis hecho en términos de identidad y de diferencia, además, ya sea indirectamente por intermedio de la medida o directamente y al mismo nivel, la comparación se remite al orden; por último, el papel de la comparación no es ya el revelar el ordenamiento del mundo; se la hace de acuerdo con el orden del pensamiento y yendo naturalmente de lo simple a lo complejo. Con esto se modifica en sus disposiciones fundamentales toda la *episteme* de la cultura occidental. Y en particulai el dominio empírico en el que el hombre del siglo xvi veía aún anudarse los parentescos, las semejanzas y las afinidades y en el que se entrecruzaban sin fin el lenguaje y las cosas —todo este inmenso campo va a tomar una nueva configuración. Si se quiere, se lo puede designar con el nombre de "racionalismo"; se puede decir también, si lo único que se tiene en la cabeza son conceptos ya hechos, que el siglo xvii señala la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico. Pero lo que se necesita apresar y tratar de restituir son las modificaciones que han alterado el saber mismo, en este nivel arcaico que hace posible los conocimientos y el modo de ser de lo que hay por saber.

Estas modificaciones pueden resumirse de la manera siguiente. Por lo pronto, sustitución de la jerarquía analógica por el análisis: en el siglo xvi se admitía de antemano el sistema global de correspondencia (la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos) y cada similitud singular venía a quedar alojada en el interior de esta relación de conjunto; de ahora en adelante, toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir, no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de las diferencias. Por lo demás, el juego de las similitudes era antes infinito; siempre era posible descubrir nuevas y la única limitación provenía del ordenamiento de las cosas, de la finitud de un mundo encerrado entre el macrocosmos y el microcosmos. Ahora va a ser posible una enumeración completa: sea bajo la forma de un inventario exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto en cuestión; sea bajo la forma de un poner en categorías que articula en su totalidad el dominio estudiado; sea en fin bajo la forma de un análisis de un cierto número de puntos, número suficiente, tomado a lo largo de toda la serie. Así, la comparación puede alcanzar una certeza perfecta: nunca terminado y siempre abierto

a nuevas eventualidades, el viejo sistema de similitudes habría podido convertirse, por medio de confirmaciones sucesivas, en más y más probable; nunca fue cierto. La enumeración completa y la posibilidad de asignar en cada punto el paso necesario al siguiente, permite un conocimiento absolutamente cierto de las identidades y de las diferencias: "la enumeración sola puede permitirnos, sea cual fuere el asunto al que nos apliquemos, emitir siempre sobre él un juicio verdadero y cierto".[9] La actividad del espíritu —tal es el cuarto punto— no consistirá ya en ***relacionar*** las cosas entre sí, a partir de la búsqueda de todo aquello que puede revelarse en ellas como un parentesco, una pertenencia y una naturaleza secretamente compartida, sino por el contrario en ***discernir:*** es decir, en establecer las identidades y después la necesidad del paso a todos los grados que se alejan. En este sentido, el discernimiento impone a la comparación la búsqueda primera y fundamental de la diferencia: darse por intuición una representación clara y distinta de las cosas y apresar con claridad el paso necesario de un elemento de la serie al que le sucede inmediatamente. Por último, consecuencia final, y ya que conocer es discernir, la historia y la ciencia van a quedar separadas una de otra. Por un lado, estará la erudición, la lectura de los autores, el juego de sus opiniones; éste puede tener, a veces, el valor de una indicación, menos por la armonía que allí se forma que por el desacuerdo: "cuando se trata de una cuestión difícil, es más probable que falte y no que sobre para descubrir la verdad al respecto". Frente a esta historia, y sin medida común con ella, se levantan los juicios seguros que podemos hacer mediante las intuiciones y su encadenamiento. Ellas y sólo ellas constituyen la ciencia y aun cuando hubiéramos leído "todos los razonamientos de Platón y Aristóteles... no habríamos apresado, al parecer, nada de ciencia, sino de historia".[10] Desde entonces, el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Pertenece a las palabras el traducirla, si pueden; ya no tienen derecho a ser su marca. El lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y de neutralidad.

Se trata de un fenómeno general en la cultura del siglo xvii —más general que la fortuna singular del cartesianismo.

Es necesario distinguir tres cosas. Por una parte, existe el mecanismo que, durante un período que en suma resulta muy breve (ape-

9 *Regulae,* vii, p. 110.
10 *Regulae, iii,* p. 86.

nas la segunda mitad del siglo xvii), propuso un modelo teórico en ciertos dominios del saber como la medicina o la fisiología. Hay también un esfuerzo, muy diverso en sus formas, de matematización de lo empírico; constante y continuo por lo que se refiere a la astronomía y una parte de la física, en los otros dominios fue esporádico —a veces se lo intentó realmente (como en Condorcet), a veces se lo propuso como ideal universal y horizonte de la investigación (como en Condillac o Destutt), a veces se rechazó su posibilidad misma (por ejemplo, Buffon). Pero ni este esfuerzo ni los ensayos del mecanismo deben confundirse con la relación que todo el saber clásico, en su forma más general, tiene con la *mathesis,* entendida como ciencia universal de la medida y del orden. Con las palabras vacías, oscuramente mágicas, de "influencia cartesiana" o de "modelo newtoniano", los historiadores de las ideas acostumbran mezclar estas tres cosas y definir el racionalismo clásico por la tentación de hacer de la naturaleza algo mecánico y calculable. Los otros —los semihábiles— se esfuerzan por descubrir bajo este racionalismo el juego de "fuerzas contrarias": las de una naturaleza y una vida que no se dejan reducir ni al álgebra ni a la física del movimiento y que mantienen así, en el fondo del clasicismo, el recurso de lo no racionalizable. Estas dos formas de análisis son tan insuficientes una como otra. Pues lo fundamental, para la *episteme* clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino más bien una relación con la *mathesis* que, hasta fines del siglo xviii, permanece constante e inalterada. Esta relación presenta dos características esenciales. La primera es que las relaciones entre los seres se pensarán bajo la forma del orden y la medida, pero con ese desequilibrio fundamental que consiste en que siempre se pueden remitir los problemas de la medida a los del orden. De manera que la relación de toda *mathesis* con el conocimiento se da como posibilidad de establecer entre las cosas, aun las no mensurables, una sucesión ordenada. En este sentido, el *análisis* va a alcanzar muy pronto el valor de método universal; y el proyecto leibniziano de establecer una matemática de los órdenes cualitativos se encuentra en el corazón mismo del pensamiento clásico; todo él gravita en torno a ella. Pero, por otra parte, esta relación con la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni que se funde en ella todo conocimiento posible; por el contrario, en correlación con la búsqueda de una *mathesis,* se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos. En ninguno de estos dominios, o poco menos, es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización

y, sin embargo, todos se han construido sobre el fondo de una posible ciencia del orden. Si dispensan del *Análisis* en general, su instrumento particular no era el *método algebraico,* sino el *sistema de* signos. Asi aparecieron la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras, de los seres y de las necesidades; y todas estas ciencias empíricas, nuevas en la época clásica y coextensivas con su duración (tiene como puntos de referencia cronológica a Lancelot y Bopp, Ray y Cuvier, Petty y Ricardo; los primeros escriben alrededor de 1660, los segundos alrededor de los años 1800-1810), no pudieron constituirse sin la relación que toda la *episteme* de la cultura occidental tenía entonces con una ciencia universal del orden.

Esta relación con el *Orden* es tan esencial para la época clásica como lo fue para el Renacimiento la relación con la *Interpretación.* Y así como la interpretación del siglo xvi, superponiendo una semiología a una hermenéutica, era esencialmente un conocimiento de la similitud, así, la puesta en orden por medio de signos constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia. El mundo a la vez indefinido y cerrado, pleno y tautológico de la semejanza se encuentra disociado y como abierto en su medio; en un extremo se encontrarán los signos convertidos en instrumentos del análisis, en marcas de la identidad y de la diferencia, en principios de la puesta en orden, en claves de una taxinomia; y en el otro, la semejanza empírica y murmurante de las cosas, esta sorda similitud que proporciona, por debajo del pensamiento, la materia infinita de las particiones y las distribuciones. Por un lado, la teoría general de los signos, de las divisiones y de las clasificaciones; por el otro, el problema de las semejanzas inmediatas, del movimiento espontáneo de la imaginación, de las repeticiones de la naturaleza. Entre los dos, los nuevos saberes que encuentran su espacio en esta distancia abierta.

3. LA REPRESENTACIÓN DEL SIGNO

¿Qué es un signo en la época clásica? Lo que ha cambiado en la primera mitad del siglo xvii y por mucho tiempo —quizá hasta nosotros— es todo el régimen de los signos, las condiciones en las que ejercen su extraña función; es aquello que, en medio de tantas otras cosas sabidas o vistas, los erige de súbito como signos; es su ser mismo. En el umbral de la época clásica, el signo deja de ser una figura del mundo; deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca.

El clasicismo lo define de acuerdo con tres variables.[11] El origen del enlace: un signo puede ser natural (como el reflejo en un espejo designa lo que refleja) o de convención (como una palabra puede significar una idea para un grupo de hombres). El tipo de enlace: un signo puede pertenecer al conjunto que designa (como la buena cara forma parte de la salud que manifiesta) o estar separado de él (como las figuras del Antiguo Testamento son los signos lejanos de la Encarnación y de la Redención). La certidumbre del enlace: un signo puede ser tan constante que se esté seguro de su fidelidad (así, la respiración señala la vida); pero puede ser también simplemente probable (como la palidez del embarazo). Ninguna de estas formas de enlace implica necesariamente la similitud; el signo natural mismo no la exige: los gritos son signos espontáneos, pero no análogos, del miedo; o también, como dice Berkeley, las sensaciones visuales son signos del tacto instaurados por Dios y, sin embargo, no se le asemejan de manera alguna.[12] Estas tres variables sustituyen a la semejanza para definir la eficacia del signo en el dominio de los conocimientos empíricos.

1. El signo, dado que siempre es cierto o probable, debe encontrar su lugar en el interior del conocimiento. En el siglo xvi, se consideraba que los signos habían sido depositados sobre las cosas para que los hombres pudieran sacar a luz sus secretos, su naturaleza o sus virtudes; pero este descubrimiento no era más que el fin último de los signos, la justificación de su presencia; era su posible utilización y la mejor sin duda alguna; pero no tenían necesidad de ser conocidos para existir: aun si permanecían silenciosos y si nunca había una persona que los percibiera, no perdían su consistencia. No era el conocimiento, sino el lenguaje mismo de las cosas lo que los instauraba en su función significante. A partir del siglo xvii, todo el dominio del signo se distribuye entre lo cierto y lo probable: es decir, que no hay ya signo desconocido, ni marca muda. No se trata de que los hombres estuvieran en posesión de todos los signos posibles, sino de que sólo existen signos a partir del momento en que se *conoce* la posibilidad de una relación de sustitución entre dos elementos ya conocidos. El signo no espera silenciosamente la venida de quien puede reconocerlo: nunca se constituye sino por un acto de conocimiento.

Aquí es donde el saber rompe su viejo parentesco con la *divinatio.* Ésta supone signos que le son anteriores: de modo que el conoci-

[11] *Logique de Port-Royal,* 1a parte, cap. iv.
[12] Berkeley, *Essay towards a New Theory of Vision,* 1709; trad. francesa, *Essai d'une nouvelle théorie de la visión, Oeuvres choistes,* traducidas por Leroy, París, 1944, t. i, pp. 163-4.

miento entero se alojaba en el hueco de un signo descubierto, afirmado o secretamente trasmitido. Su tarea era revelar un lenguaje previo repartido por Dios en el mundo; en este sentido, y por una implicación esencial, adivinaba y adivinaba lo *divino.* A partir de ahora, el signo empezará a significar dentro del interior del conocimiento: de él tomará su certidumbre o su probabilidad. Y si Dios usa todavía signos para hablarnos a través de la naturaleza, se sirve de nuestros conocimientos y de los enlaces que se establecen entre las impresiones a fin de instaurar en nuestro espíritu una relación de significación. Tal es el papel del sentimiento en Malebranche o de la sensación en Berkeley: en el juicio natural, en el sentimiento, en las impresiones visuales, en la percepción de la tercera dimensión, hay conocimientos apresurados, confusos, pero presentes, inevitables y apremiantes, que sirven de signos a los conocimientos discursivos, que nosotros, porque no somos espíritus puros, no tenemos el ocio o el permiso de alcanzar por nosotros mismos y por la sola fuerza de nuestro espíritu. En Malebranche o en Berkeley, el signo facilitado por Dios es la superposición astuta y atractiva de dos conocimientos. Ya no hay allí *divinatio* —inserción del conocimiento en el espacio enigmático, abierto y sagrado de los signos; sino un conocimiento breve y recogido sobre sí mismo: el repliegue de una larga serie de juicios en la figura rápida del signo. Se ve también así cómo, por un movimiento de regreso, el conocimiento que ha encerrado a los signos en su espacio propio, podrá abrirse ahora a la probabilidad: la relación de una impresión con otra será de signo a significado, es decir, una relación que, a la manera de la de la sucesión, se desplegará desde la más débil probabilidad a la certidumbre mayor. "La conexión de las ideas no implica la relación de causa a efecto, sino sólo la de un indicio y un signo respecto a la cosa significada. Lo poco que se ve no es la causa del dolor que sufro si me acerco; es el indicio que me previene de este dolor."[13] El conocimiento que adivinaba, *al azar,* signos absolutos y más antiguos que él ha sido sustituido por una red de signos tejida paso a paso por el conocimiento de lo probable. Hume se ha hecho posible.

2. Segunda variable del signo: la forma de su enlace con lo que significa. Por el juego de la conveniencia, de la emulación y de la simpatía sobre todo, la similitud triunfó en el siglo xvi sobre el espacio y el tiempo: pues pertenecía al signo la función de devolver y reunir. Con el clasicismo, por el contrario, el signo se caracteriza por su dispersión esencial. El mundo circular de los signos convergentes es remplazado por un despliegue al infinito. En este espacio,

[13] Berkeley, *Treatise on the Principles of Human Knowledge,* 1710; trad. francesa, *Príncipes de la connaissance humane, Oeuvres choisies,* t. i, p. 267.

el signo puede tener dos posiciones: o bien forma parte, a título de elemento, de lo que sirve para designar; o bien está real y verdaderamente separado de él. A decir verdad, esta alternativa no es radical; pues el signo, para funcionar, debe estar a la vez insertado en lo que significa y ser distinto de ello. En efecto, para que el signo sea lo que es ha sido necesario que se diera al conocimiento al mismo tiempo que lo que significa. Como observa Condillac, un sonido no se convertiría jamás para un niño en el signo verbal de la cosa si no ,1o hubiera oído cuando menos una vez en el momento en que percibe dicha cosa.[14] Sin embargo, para que un elemento de una percepción pueda convertirse en signo, no basta con que forme parte de ella; es necesario que se lo distinga a título de elemento y se le separe de la impresión global a la que está confusamente ligado; así, pues, es necesario que ésta sea dividida, que la atención se dirija a una de esas regiones enmarañadas que la componen y que la aisle. En consecuencia, la constitución del signo es inseparable del análisis. Es su resultado, ya que, sin él, no aparecería. Es también su instrumento, ya que, una vez definido y aislado, puede ser remitido a nuevas impresiones; y allí, desempeña con relación a ellas el papel de una reja. El signo aparece porque el espíritu analiza. El análisis prosigue porque el espíritu dispone de signos. Se comprende así por qué de Condillac a Destutt de Tracy y a Gerando, la doctrina general de los signos y la definición del poder de análisis del pensamiento se superponen con toda exactitud en una y la misma teoría del conocimiento.

Cuando la *Logique de Port-Royal* afirmó que un signo podía ser inherente a lo que designa o estar separado de ello, mostró que el signo, en la época clásica, no está ya encargado de acercar el mundo a sí mismo y hacerlo inherente a sus formas, sino por el contrario, de desplegarlo, de yuxtaponerlo según una superficie indefinidamente abierta y de proseguir, a partir de él, el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piensa. Y por ello, se ofrece a la vez al análisis y al arte combinatoria y se le hace ordenable de un cabo a otro. El signo, en el pensamiento clásico, no borraba las distancias y no abolía el tiempo: por el contrario, permitía desarrollarlos y recorrerlos paso a paso. Gracias a él, las cosas se hacen claras y distintas, conservan su identidad, se desatan y se ligan. La razón occidental entra en la edad del juicio.

3. Queda una tercera variable: la que puede tomar los dos valores de la naturaleza y de la convención. Se sabía desde hacía mucho tiempo —ya mucho antes del *Cratilo*— que los signos pueden ser

[14] Condillac, *Essai sur l"origine des connaissances humanes, Oeuvres, París,* 1789, t. i, pp. 188-208.

dados por la naturaleza o constituidos por el hombre. Tampoco el siglo xvi ignoró esto y reconoció en las lenguas humanas los signos de la institución. Pero los signos artificiales deben su poder a su fidelidad a los naturales. Éstos, con mucho, fundamentan todos los demás. A partir del siglo xvii se da un valor inverso a la naturaleza y a la convención: si es natural, el signo no es más que un elemento descontado de las cosas y constituido en tanto signo por el conocimiento. Así, pues, es algo prescrito, rígido, incómodo y el espíritu no puede adueñarse de él. Por el contrario, cuando se establece un signo de convención, siempre se puede (y en efecto se debe) escogerlo de tal modo que sea simple, fácil de recordar, aplicable a un número indefinido de elementos, susceptible de dividirse él mismo y de recomponerse; el signo de institución es el signo en la plenitud de su funcionamiento. Es el signo el que traza la partición entre el hombre y el animal; el que transforma la imaginación en memoria voluntaria, la atención espontánea en reflexión, el instinto en conocimiento racional.[15] Es también el signo cuya falla ha sido descubierta por Itard en el salvaje del Aveyron. Los signos naturales no son sino el esbozo rudimentario, el dibujo lejano que sólo quedará terminado por la instauración de lo arbitrario, frente a estos signos de convención.

Sin embargo, lo arbitrario es medido por su función y sus reglas quedan muy exactamente definidas por ella. Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe mostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas. "Arbitrario" no se opone a "natural" a no ser que se quiera designar la manera en que se establecen los signos. Pero lo arbitrario es también la reja de análisis y de espacio combinatorio a través de la cual la naturaleza va a darse en lo que es —al nivel de las impresiones originarias y en todas las formas posibles de su combinación. En su perfección, el sistema de signos es este lenguaje simple, absolutamente transparente que es capaz de nombrar lo elemental; es también este conjunto de operaciones que define todas las conjunciones posibles. A nuestro respecto, esta búsqueda del origen y este cálculo de los agrupamientos parecen ser incompatibles y los desciframos de buena gana como una ambigüedad en el pensamiento de los siglos xvii y xviii. Lo mismo puede decirse del juego entre el sistema y la naturaleza. En efecto, para este pensamiento no hay en ello ninguna contradicción. Más precisamente, existe una disposición necesaria y única que atraviesa toda la ***episteme*** clásica: es la pertenencia de un cálculo

[15] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, p.* 75.

universal y de una búsqueda de lo elemental en un sistema artificial y que por ello mismo puede hacer aparecer la naturaleza desde sus elementos de origen hasta la simultaneidad de todas sus posibles combinaciones. En la época clásica, el servirse de estos signos no es ya, como en los siglos precedentes, un ensayo de encontrar por debajo de ellos el texto primitivo de un discurso tenido, y retenido, para siempre; es el intento de descubrir el lenguaje arbitrario que autorizará el despliegue de la naturaleza en su espacio, los términos últimos de su análisis y las leyes de su composición. El saber no tiene ya que desencallar la vieja Palabra de los lugares desconocidos en que puede ocultarse; es necesario fabricar una lengua y que esté bien hecha —es decir, que, siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos.

Ahora es posible definir los instrumentos que prescribe al pensamiento clásico el sistema de los signos. Es este sistema el que introduce en el conocimiento la probabilidad, el análisis y la combinatoria, lo arbitrario que justifica el sistema. Es él el que da lugar a la vez a la búsqueda del origen y a la calculabilidad; a la construcción de cuadros que fijan las composiciones posibles y a la restitución de una génesis a partir de los elementos más simples; es él el que reconcilia todo saber de un lenguaje y trata de sustituir todas las lenguas por un sistema de símbolos artificiales y de operaciones de naturaleza lógica. En el nivel de una historia de las opiniones, todo esto parecería ser, sin duda alguna, una maraña de influencias en la que sería necesario destacar la parte individual que corresponde a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac y los Ideólogos. Pero si interrogamos al pensamiento clásico al nivel de lo que arqueológicamente lo ha hecho posible, percibiremos que la disociación del signo y de la semejanza a principios del siglo xvii ha hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal, no como temas sucesivos que se engendren o se expulsen unos a otros, sino como una red única de necesidades. Es esto lo que ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac.

4. LA REPRESENTACIÓN DUPLICADA

Sin embargo, la propiedad más fundamental de los signos para la *episteme* clásica no ha sido enunciada todavía. En efecto, el que el signo pueda ser más o menos probable, estar más o menos alejado de lo que significa, que pueda ser natural o arbitrario, sin que resulte afectada su naturaleza o su valor de signo —todo esto muestra muy

bien que la relación del signo con su contenido no está asegurada dentro del orden de las cosas mismas. La relación de lo significante con lo significado se aloja ahora en un espacio en el que ninguna figura intermediaria va a asegurar su encuentro: es, dentro del conocimiento, el enlace establecido entre la *idea de una cosa* y la *idea de otra.* Así lo dice la *Logique de Port-Royal:* "el signo encierra dos ideas, una la de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda".[16] Teoría dual del signo que se opone sin equívoco alguno a la organización, más compleja, del Renacimiento; ahora bien, la teoría del signo implicaba tres elementos perfectamente distintos: lo marcado, lo que marcaba y lo que permitía ver en aquello la marca de esto; ahora bien, este último elemento es la semejanza: el signo marcaba en la medida en que era "casi la misma cosa" que lo que designaba. Es este sistema unitario y triple el que desaparece al mismo tiempo que el "pensamiento por semejanza" y que es remplazado por una organización estrictamente binaria.

Pero hay una condición para que el signo sea esta dualidad pura. En su ser simple de idea, de imagen o de percepción, asociada o sustituida por otra, el elemento significante no es un signo. Sólo llega a serlo a condición de manifestar además la relación que lo liga con lo que significa. Es necesario que represente, pero también que esta representación, a su vez, se encuentre representada en él. Condición indispensable para la organización binaria del signo, que la *Logique de Port' Royal* enuncia antes de decir qué es un signo: "cuando no vemos un cierto objeto sino como representación de otro, la idea que de él se tiene es una idea de signo y este primer objeto es llamado signo".[17] La idea significante se desdobla, ya que a la idea que remplaza a otra se superpone la idea de su poder representativo. ¿Acaso no se tiene así tres términos: la idea significada, la idea significante y, en el interior de esta última, la idea de su papel de representación? Sin embargo, no se trata de una vuelta subrepticia a un sistema ternario, sino más bien de un desplazamiento inevitable de la figura hacia dos términos, que retrocede con relación a sí misma y viene a alojarse por entero en el interior del elemento significante. En efecto, el significante no tiene más contenido, más función y más determinación que lo que representa: le está totalmente ordenado y le es transparente; pero este contenido sólo se indica en una representación que se da como tal y lo significado se aloja sin residuo alguno ni opacidad en el interior de la representación del signo. Es característico que el primer ejemplo de signo que da la

[16] *Logique de Port-Royal,* 1a parte, cap. iv.
[17] *Ibid.*

Logique de Port-Royal no sea la palabra, ni el grito, ni el símbolo, sino la representación espacial y gráfica —el dibujo: mapa o cuadro. En efecto, el cuadro no tiene otro contenido que lo que representa y, sin embargo, este contenido sólo aparece representado por una representación. La disposición binaria del signo, tal como aparece en el siglo xvii, sustituye a una organización que, a partir de modos diferentes, fue siempre ternaria desde los estoicos y aun desde los primeros gramáticos griegos; ahora bien, esta disposición supone que el signo es una representación desdoblada y duplicada sobre sí misma. Una idea puede ser signo de otra no sólo porque se puede establecer entre ellas un lazo de representación, sino porque esta representación puede representarse siempre en el interior de la idea que representa. Y también porque, en su esencia propia, la representación es siempre perpendicular a sí misma: es a la vez *indicación y aparecer*, relación con un objeto y manifestación de sí. A partir de la época clásica, el signo es la *representatividad* de la representación en la medida en que ésta es *representable.*

Esto tiene consecuencias de gran peso. Por lo pronto, la importancia de los signos en el pensamiento clásico. En otro tiempo fueron medios de conocer y claves de un saber; ahora son coextensivos a la representación, es decir, al pensamiento entero, se alojan en él, pero lo recorren en toda su extensión: desde el momento en que una representación está ligada con otra y representa este lazo en sí misma, hay un signo: la idea abstracta significa la percepción concreta de la que ha sido formada (Condillac); la idea general no es más que una idea singular que sirve de signo a otras (Berkeley); las imaginaciones son signos de las percepciones de las que han salido (Hume, Condillac); las sensaciones son signos unas de otras (Berkeley, Condillac) y se puede decir finalmente que las sensaciones son de suyo (como en Berkeley) los signos de lo que Dios quiere decimos, lo que haría de ellas algo así como signos de un conjunto de signos. El análisis de la representación y la teoría de los signos se penetran absolutamente uno a otra: y el día en el que la Ideología, a fines del siglo xviii, se interrogue por el primado que hay que dar a la idea o al signo, el día en el que Destutt reprochará a Gerando el haber hecho una teoría de los signos antes de haber definido la idea,[18] es el día en el que su pertenencia inmediata comenzará a enturbiarse y en el que la idea y el signo dejarán de ser perfectamente transparentes una a otro.

Segunda consecuencia. Esta extensión universal de! signo en el campo de la representación excluye aun la posibilidad de una teoría de la significación. En efecto, el interrogarse sobre qué es la signi-

[14] Destutt de Tracy, *Éléments d' Idéologie,* Paris, año xi, t. ii, p. 1.

ficación supone que ésta sea una figura determinada en la conciencia. Pero si los fenómenos no se dan nunca sino en una representación que, en sí, y por su representabilidad propia, es por completo signo, la significación no puede ser un problema. Es más, ni aparece siquiera. Todas las representaciones están ligadas entre sí como signos; entre todas forman como una red inmensa; cada una se da, en su transparencia, como signo de lo que representa; y sin embargo —o más bien por este hecho mismo— ninguna actividad específica de la conciencia puede constituir alguna vez una significación. Sin duda porque el pensamiento clásico de la representación excluye el análisis de la significación, nos cuesta tanto esfuerzo —a nosotros que no pensamos los signos sino a partir de esto— el reconocer, a pesar de la evidencia, que la filosofía clásica, de Malebranche a la Ideología, fue, de un extremo a otro, una filosofía del signo.

Nada de sentido exterior o anterior al signo; ninguna presencia implícita de un discurso anterior que habría que restituir a fin de sacar a luz el sentido autóctono de las cosas. Pero tampoco acto constitutivo de la significación ni génesis interior a la conciencia. Entre el signo y su contenido no hay ningún elemento intermediario, ni ninguna opacidad. Empero, los signos no tienen otras leyes que las que pueden regir su contenido: todo análisis de los signos es, al mismo tiempo, y con pleno derecho, un desciframiento de lo que quiere decir. A la inversa, el sacar a luz lo significado no será más que la reflexión sobre los signos que lo indican. Lo mismo que en el siglo xvi, "semiología" y "hermenéutica" se superponen, pero en forma diferente. En la época clásica, ya no se reúnen en el tercer elemento de la semejanza; se ligan a este poder propio de la representación de representarse a sí misma. Así, pues, no habrá una teoría de los signos diferente a un análisis del sentido. Sin embargo, el sistema otorga cierto privilegio a la primera por encima de la segunda; puesto que no da a lo que se significa una naturaleza diferente de la que le otorga el signo, el sentido no podrá ser más que la totalidad de los signos desplegada en su encadenamiento; se dará en el *cuadro* completo de los signos. Pero, por otra parte, la red completa de signos se liga y se articula según los cortes propios del sentido. El cuadro de los signos será la imagen de las cosas. Si el ser del sentido está por completo del lado del signo, todo el funcionamiento está del lado de lo significado. Por esto, el análisis del lenguaje, de Lancelot a Destutt de Tracy, ha sido hecho a partir de una teoría abstracta de los signos verbales y en la forma de una gramática general: pero siempre toma como hilo conductor el sentido de las palabras; por ello también la historia natural se presenta como análisis de los caracteres de los seres vivos, por más que, a pesar de ser

artificiales, las taxinomias tienen siempre el proyecto de reunir el orden natural o de disociarlo lo menos posible; por ello, el análisis de las riquezas se hace a partir de la moneda y del cambio, aunque el valor se funde siempre sobre la necesidad. En la época clásica, la ciencia pura de los signos tiene el valor del discurso inmediato de lo significado. Finalmente, última consecuencia que llega, sin duda, hasta nosotros: la teoría binaria del signo, que fundamenta, a partir del siglo xvii, toda la ciencia general del signo, está ligada, de acuerdo con una relación fundamental, con una teoría general de la representación. Si el signo es el puro y simple enlace de un significante y un significado (enlace arbitrario o no, impuesto o voluntario, individual y colectivo), de todas maneras la relación sólo puede ser establecida en el elemento general de la representación: el significante y el significado no están ligados sino en la medida en que uno y otro son (han sido o pueden ser) representados y el uno representa de hecho al otro. Asi, pues, fue necesario que la teoría clásica del signo tuviera como fundamento y justificación filosófica una "ideología", es decir, un análisis general de todas las formas de representación, desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja. Fue igualmente necesario que, volviendo al proyecto de una semiología general, Saussure diera una definición del signo que pudo parecer "psicologista" (enlace de un concepto y de una imagen) : pero es que de hecho redescubrió allí la condición clásica para pensar la naturaleza binaria del signo.

5. LA IMAGINACIÓN DE LA SEMEJANZA

He allí, pues, a los signos liberados de toda esa abundancia de mundo en el que el Renacimiento los había repartido. De ahora en adelante se alojan en el interior de la representación, en el intersticio de la idea, en ese pequeño espacio en el que juega consigo misma, descomponiéndose y recomponiéndose. Por lo que a la similitud se refiere, no tiene ahora sino que recaer fuera del dominio del conocimiento. Es lo empírico en su forma más gastada; no se lo puede ya "considerar como parte de la filosofía",[19] a menos que se la borre en su inexactitud de semejanza y sea transformada por el saber en una relación de igualdad o de orden. Y, sin embargo, la similitud es un marco indispensable para el conocimiento. Pues una igualdad o una relación de orden no puede ser establecida entre dos cosas a no ser que su semejanza haya dado cuando menos oportu-

[19] Hobbes, *Compendium of Aristotle's Rhetoric and Rumus" Logic,* Londres, 1654 *(Logique,* trad. francesa de Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* París, 1805, t. iii, p. 599).

nidad de compararlas: Hume colocaba la relación de identidad entre las relaciones "filosóficas" que presuponen la reflexión; en tanto que la semejanza pertenece, para él, a las relaciones naturales, a las que constriñen nuestro espíritu según una "fuerza tranquila" pero inevitable.[20] "Que el filósofo pretenda tanta precisión como quiera... me atrevo, sin embargo, a desafiarlo a dar un solo paso en su carrera sin ayuda de la semejanza. Que se lance una mirada sobre el rostro metafísico de las ciencias, aun las más abstractas, y que se me diga si las inducciones generales que se sacan de los hechos particulares o, más bien, si los géneros mismos, las especies y todas las nociones abstractas pueden formarse de otra manera que no sea por medio de la semejanza." [21] En el borde exterior del saber, la similitud es esta forma apenas dibujada, este rudimento de relación que el conocimiento debe recubrir en toda su extensión, pero que permanece indefinidamente por debajo de él, a la manera de una necesidad muda e imborrable.

Lo mismo que en el siglo xvi, la semejanza y el signo se llaman una a otro fatalmente. Pero de acuerdo con un modo nuevo. En vez de que la similitud tenga necesidad de una marca a fin de ser sacada de su secreto, es ahora el fondo indiferenciado, móvil, inestable sobre el cual puede el conocimiento establecer sus relaciones, sus medidas y sus identidades. En consecuencia, se trata de un doble trastrocamiento: ya que el signo y con él todo el conocimiento discursivo exigen un fondo de similitud y ya que no se trata de manifestar un contenido anterior al conocimiento, sino de dar un contenido que pueda ofrecer un lugar de aplicación a las formas del conocimiento. En tanto que, en el siglo xvi, la semejanza era la relación fundamental del ser consigo mismo y el repliegue del mundo, en la época clásica es la forma más simple bajo la cual aparece lo que hay por conocer y que es lo más alejado del conocimiento mismo. Gracias a ella puede conocerse la representación, es decir, puede comparársela con las formas que pueden serle similares, analizarla en elementos (elementos que tiene en común con otras representaciones), combinarla con las que pueden presentar identidades parciales y distribuirla finalmente en un cuadro ordenado. En la filosofía clásica (es decir, en una filosofía del análisis), la similitud representa un papel simétrico al que afirmará lo diverso en el pensamiento crítico y en las filosofías del juicio.

En esta posición de límite y de condición (aquello sin lo cual y de este lado de lo cual no se puede conocer), la semejanza se sitúa

[20] Hume, A *Treatise of Human Nature,* 1739-40; trad. francesa de Leroy, *Essai sur la nature humaine,* París, 1946, t. i, pp. 75-80.

[21] Merian, *Réflexions philosophiques* sur *la ressemblance,* 1767, pp. 3 y 4.

al lado de la imaginación o, más exactamente, no aparece sino por virtud de la imaginación, y ésta, a su vez, sólo se ejerce apoyándose en ella. En efecto, si se suponen, en la cadena ininterrumpida de la representación, impresiones, las más simples posibles y que no tengan entre ellas el menor grado de semejanza, no habrá posibilidad alguna de que la segunda haga recordar la primera, la haga reaparecer y autorice así su representación en lo imaginario; las impresiones se sucederán en la mayor diferencia —tan grande que ni siquiera podrá ser percibida ya que nunca podrá una representación tener la oportunidad de fijarse en un lugar, de resucitar otra anterior y de yuxtaponerse a ella para dar lugar a una comparación; no se dará la mínima identidad necesaria para cualquier diferenciación. El cambio perpetuo se desarrollará sin punto de referencia en la perpetua monotonía. Pero, si no existiera en la representación el oscuro poder de hacerse presente de nuevo una impresión pasada, ninguna podría aparecer jamás como semejante a una precedente o desemejante a ella. Este poder de recordación implica, cuando menos, la posibilidad de hacer aparecer como casi semejantes (como vecinas y contemporáneas, como existiendo casi de la misma manera) dos impresiones de las que, sin embargo, una está presente en tanto que la otra ha dejado de existir quizá desde hace tiempo. Sin imaginación, no habría semejanza entre las cosas.

Vemos el requisito doble. Es necesario que haya, en las cosas representadas, el murmullo insistente de la semejanza; es necesario que haya, en la representación, el repliegue siempre posible de la imaginación. Y ni uno ni otro de estos requisitos puede dispensarse de aquel que lo completa y se le enfrenta. De allí las dos direcciones del análisis que se han mantenido durante toda la época clásica y que no han dejado de acercarse para enunciar finalmente, en la segunda mitad del siglo xviii, su verdad común en la Ideología. Por un lado, se encuentra el análisis que da cuenta del trastrocamiento de la serie de representaciones en un cuadro inactual, pero simultáneo, de comparaciones: análisis de la impresión, de la reminiscencia, de la imaginación, de la memoria, de todo ese fondo involuntario que es como la mecánica de la imagen en el tiempo. Por el otro, está el análisis que da cuenta de la semejanza de las cosas —de su semejanza antes de ser puestas en orden, su descomposición en elementos idénticos y diferentes, la repartición en cuadros de sus similitudes desordenadas: ¿por qué, entonces, se dan las cosas en una maraña, en una mezcla, en un entrecruzamiento en el que su orden esencial está embrollado, aunque es aún lo bastante visible para transparentarse bajo la forma de semejanzas, de vagas similitudes, de ocasiones alusivas para una memoria alerta? La primera serie de

problemas corresponde, en grueso, a la *analítica de la imaginación,* como poder positivo de transformar el tiempo lineal de la representación en espacio simultáneo de elementos virtuales; la segunda corresponde, en grueso, al *análisis de la naturaleza,* con las lagunas y los desórdenes que embrollan el cuadro de seres y lo desparraman en una sene de representaciones que se asemejan vagamente y de lejos.

Ahora bien, estos dos momentos opuestos (el uno, negativo, del desorden de la naturaleza en las impresiones, el otro, positivo, del poder de reconstituir el orden a partir de estas impresiones) encuentran su unidad en la idea de una "génesis". Y ello de dos maneras posibles. O bien el momento negativo (el del desorden, de la semejanza vaga) se pone en la cuenta de la imaginación misma, que ejerce ahora ella sola una doble función: si le es posible restituir el orden, por la sola duplicación de la representación, es justo en la medida en que impediría percibir directamente y en su verdad analítica las identidades y diferencias de las cosas. El poder de la imaginación no es otro que el revés, o la otra cara, de su defecto. Está en el hombre en la costura misma que une el alma con el cuerpo. Fue allí en efecto donde la analizaron Descartes, Malebranche, Spinoza, a la vez como lugar del error y poder de llegar a la verdad, aun la matemática; reconocieron en ella el estigma de la finitud, ya sea el signo de una caída fuera de la extensión inteligible o la marca de una naturaleza limitada. Por el contrario, el momento positivo de la imaginación puede ponerse en la cuenta de la semejanza turbia, del murmullo vago de las similitudes. Es el desorden de la naturaleza que se debe a su propia historia, a sus catástrofes, o quizá simplemente a su pluralidad enmarañada, que no es capaz de ofrecer a la representación más que cosas que se asemejan. Tanto que la representación, encadenada siempre a contenidos muy cercanos unos a otros, se repite, se recuerda, se repliega naturalmente sobre sí misma, hace renacer impresiones casi idénticas y engendra la imaginación. En este cabrilleo de naturaleza múltiple, pero recomenzado oscuramente y sin razón, en el hecho enigmático de una naturaleza que antes de cualquier orden se asemeja a sí misma, buscaron Condillac y Hume la liga entre la semejanza y la imaginación. Soluciones estrictamente opuestas, pero que responden al mismo problema. De cualquier modo se comprende que el segundo tipo de análisis se haya desplegado fácilmente en la forma mítica del primer hombre (Rousseau), de la conciencia que despierta (Condillac) o del espectador extranjero arrojado al mundo (Hume): esta génesis funcionaba exactamente en el lugar y en vez del *Génesis* mismo.

Una observación aún. Si las nociones de naturaleza y de natu-

raleza humana tienen, en la época clásica, cierta importancia, esto no se debe a que se haya descubierto bruscamente, como campo de investigaciones empíricas, esta potencia sorda, inagotablemente rica, a la que se da el nombre de naturaleza; tampoco se debe a que se haya aislado, en el interior de esta vasta naturaleza, una pequeña región singular y compleja que sería la naturaleza humana. De hecho, estos dos conceptos funcionan a fin de asegurar la pertenencia, el lazo recíproco de la imaginación y de la semejanza. Sin duda alguna, la imaginación no es, en apariencia, sino una de las propiedades de la naturaleza humana y la semejanza uno de los efectos de la naturaleza. Pero si seguimos la red arqueológica que da sus leyes al pensamiento clásico, veremos que la naturaleza humana se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse (toda la naturaleza humana está allí: justo lo bastante al exterior de la representación para que se presente de nuevo, en el espacio en blanco que separa la presencia de la representación y el "re" de su repetición); y que la naturaleza no es sino un inasible embrollamiento de la representación que hace que la semejanza sea sensible antes de que el orden de las identidades sea visible. Naturaleza y naturaleza humana permiten, dentro de la configuración general de la *episteme,* el ajuste de la semejanza y de la imaginación que fundamenta y hace posible todas las ciencias empíricas del orden.

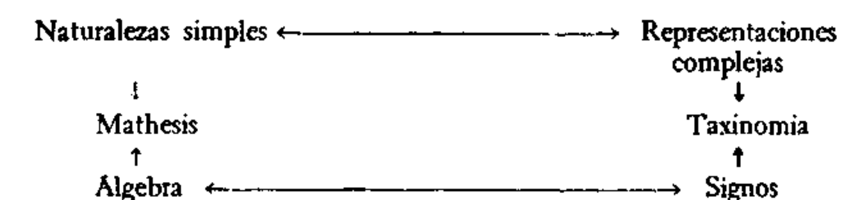
En el siglo xvi, la semejanza estaba ligada a un sistema de signos; era su interpretación la que abría el campo de los conocimientos concretos. A partir del siglo xvii, la semejanza es rechazada hasta los confines del saber, del lado de sus fronteras más bajas y más humildes. Allí, se liga a la imaginación, a las repeticiones inciertas, a las analogías empañadas. Y en vez de abrirse sobre una ciencia de la interpretación, implica una génesis que remonta desde estas formas gastadas de lo Mismo a los grandes cuadros del saber desarrollados según las formas de la identidad, de la diferencia y del orden. El proyecto de una ciencia del orden, tal como se lo fundó en el siglo xvii, implicaba que fuera duplicado de una génesis del conocimiento, como lo fue efectivamente y sin interrupción de Locke a la Ideología.

6. "MATHESIS" Y "TAXINOMIA"

Proyecto de una ciencia general del orden, teoría de los signos que analiza la representación, disposición en cuadros ordenados de las identidades y de las diferencias: así se constituyó en la época clásica

un espacio de empiricidad que no había existido hasta fines del Renacimiento y que estará destinado a desaparecer a principios del siglo xix. Para nosotros resulta ahora muy difícil de restituir, y está tan profundamente recubierto por el sistema de positividades al que pertenece nuestro saber, que por mucho tiempo ha pasado desapercibido. Se le deforma, se le enmascara por medio de categorías o de un recorte que son los nuestros. Se quiere reconstituir, al parecer, lo que durante los siglos xvii y xviii fueron las "ciencias de la vida", de la "naturaleza" o del "hombre". Olvidando simplemente que ni el hombre, ni la vida, ni la naturaleza son dominios que se ofrezcan espontánea y pasivamente a la curiosidad del saber.

Lo que hace posible el conjunto de la *episteme* clásica es, desde luego, la relación con un conocimiento del orden. En cuanto se trata de ordenar las naturalezas simples, se recurre a una *mathesis* cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general, tal como se dan a la experiencia), es necesario constituir una *taxinomia y,* para ello, instaurar un sistema de signos. Los signos son con respecto al orden de las naturalezas compuestas lo que el álgebra con respecto al orden de las naturalezas simples. Pero en la medida en que las representaciones empíricas deben poderse analizar en naturalezas simples, se ve que la taxinomia se relaciona por entero con la *mathesis;* a la inversa, dado que la percepción de las evidencias no es más que un caso particular de la representación en general, se puede decir también que la *mathesis* no es más que un caso particular de la *taxinomia.* Así también, los signos que el pensamiento mismo establece constituyen algo así como un álgebra de las representaciones complejas; y a la inversa, el álgebra es un método para proporcionar signos a las naturalezas simples y para operar sobre estos signos. Se tiene, pues, la disposición siguiente:



Pero esto no es todo. La *taxinomia* implica por lo demás un cierto *continuum* de las cosas (una no discontinuidad, una plenitud del ser) y una cierta potencia de la imaginación que hace aparecer

que no es, pero que permite, por ello mismo, sacar a luz el continuo. La posibilidad de una ciencia de los órdenes empíricos requiere, pues, un análisis del conocimiento —análisis que deberá mostrar cómo la continuidad oculta (y como embrollada) del ser puede reconstituirse a través del lazo temporal de representaciones discontinuas. De allí la necesidad, siempre manifiesta a lo largo de la época clasica, de preguntarse por el origen de los conocimientos. De hecho, estos análisis empíricos no se oponen al proyecto de una *mathesis* universal, como un escepticismo a un racionalismo; han estado implícitos en los requisitos de un saber que no se da ya como experiencia de lo Mismo, sino como establecimiento del Orden. En los dos extremos de la *episteme* clásica, se tiene pues una *mathesis* como ciencia del orden calculable y una *génesis* como análisis de la constitución de los órdenes a partir de series empíricas. Por un lado, se utilizan los símbolos de las posibles operaciones sobre las identidades y las diferencias; por el otro, se analizan las marcas progresivamente depositadas por la semejanza de las cosas y las vueltas de la imaginación. Entre la *mathesis y* la *génesis* se extiende la región de los signos —de los signos que atraviesan todo el dominio de la representación empírica, pero no la desbordan jamás. Limitado por el cálculo y la génesis, es el espacio del cuadro. En este saber, se trata de destinar un signo a todo lo que nuestra representación puede ofrecernos: percepciones, pensamientos, deseos; estos signos deben valer como caracteres, es decir, deben articular el conjunto de la representación en niveles distintos, separados unos de otros por rasgos asignables; autorizan así el establecimiento de un sistema simultáneo según el cual las representaciones enuncian su proximidad o su alejamiento, su vecindad y sus huidas —de allí la red que, fuera de la cronología, manifiesta su parentesco y restituye en un espacio permanente sus relaciones de orden. Sobre este modo se puede dibujar el cuadro de las identidades y de las diferencias.

Y en esta región nos encontramos con la *historia natural* —ciencia de los caracteres que articulan la continuidad de la naturaleza y su enmarañamiento. En esta región nos encontramos también con la *teoría de la moneda* y del *valor* —ciencia de los signos que autorizan el cambio y permiten establecer equivalencias entre las necesidades y los deseos de los hombres. Allí, por último, se aloja la *gramática general*, ciencia de los signos por medio de los cuales los hombres reagrupan la singularidad de sus percepciones y recortan el movimiento continuo de sus pensamientos. A pesar de sus diferencias, estos tres dominios han existido en la época clásica sólo en la medida en que el espacio fundamental del cuadro se ha instaurado entre el cálculo de las igualdades y la génesis de las representaciones.

Vemos que estas tres nociones —*mathesis, taxinomia, génesis*— no designan tanto dominios separados, como una red sólida de pertenencias que define la configuración general del saber en la época clásica. La *taxinomia* no se opone a la *mathesis;* se aloja en ella y se distingue de ella; ya que es también una ciencia del orden —una *mathesis* cualitativa. Sin embargo, entendida en sentido estricto, la *mathesis* es la ciencia de las igualdades y, por ello, de las atribuciones y de los juicios; es la ciencia de la *verdad;* la *taxinomia,* a su vez, trata de las identidades y de las diferencias, es la ciencia de las articulaciones y de las clases; es el saber acerca de los *seres.* De igual modo, la génesis se aloja en el interior de la *taxinomia* o, cuando menos, encuentra en ella su posibilidad primera. Pero la *taxinomia* establece el cuadro de las diferencias visibles; la génesis supone una serie sucesiva; la una trata los signos en su simultaneidad espacial, como una sintaxis; la otra los reparte en un *analogon* del tiempo, como una cronología. Con relación a la *mathesis,* la *taxinomia* funciona como una ontología frente a una apofántica; frente a la génesis, funciona como una semiología frente a una historia. Define, pues, la ley general de los seres y, al mismo tiempo, las condiciones bajo las cuales se les puede conocer. De allí el hecho de que la teoría de los signos, en la época clásica, haya podido servir de base a la vez a una ciencia de sesgo dogmático, que pretendía ser el conocimiento de la naturaleza misma, y a una filosofía de la representación que, en el transcurso del tiempo, fue convirtiéndose cada vez más en nominalista y cada vez más en escéptica. De allí también el hecho de que tal disposición haya desaparecido a tal punto que las épocas posteriores perdieran hasta la memoria de su existencia: pues después de la crítica kantiana y todo lo que ha pasado en la cultura occidental hasta fines del siglo xviii, se instauró una partición de tipo nuevo: por un lado la *mathesis* se reagrupó constituyendo una apofántica y una ontología; es ella la que, hasta nuestros días, ha reinado sobre las disciplinas formales; por el otro lado, la historia y la semiología (absorbida ésta por lo demás por aquélla) se han reunido en estas disciplinas de la interpretación que han desarrollado su poder desde Schleiermacher hasta Nietzsche y Freud.

En todo caso, es posible definir la *episteme* clásica, en su disposición más general, por el sistema articulado de una *mathesis,* de una *taxinomia.* y de un *análisis genético.* Las ciencias llevan siempre consigo el proyecto, aun cuando sea lejano, de una puesta exhaustiva en orden; señalan siempre también hacia el descubrimiento de los elementos simples y de su composición progresiva; y en su medio, son un cuadro, presentación de los conocimientos en un sistema contemporáneo de sí mismo. El centro del saber, en los siglos xvii

y xviii, es el *cuadro.* Por lo que se refiere a los grandes debates que han ocupado la opinión, se alojan en forma muy natural en los pliegues de esta organización.

Es muy posible escribir una historia del pensamiento clásico tomando como puntos de partida o como temas estos debates. Pero con ello no se hará más que la historia de las opiniones, es decir, de las elecciones hechas según los individuos, los medios, los grupos sociales; y va implícito en ello todo un método de investigación. Si se quiere intentar un análisis arqueológico del saber mismo, no son pues estos célebres debates los que deben servir como hilo conductor y articular el propósito. Es necesario reconstituir el sistema general del pensamiento, cuya red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Es esta red la que define las condiciones de posibilidad de un debate o de un problema, y es ella la que porta la historicidad del saber. Si el mundo occidental ha luchado por saber si la vida no es más que movimiento o si la naturaleza está ordenada a fin de probar la existencia de Dios, esto no se debe a que se haya abierto un problema; se debe a que, después de haber dispersado el círculo indefinido de los signos y de las semejanzas y antes de organizar las series de la causalidad y de la historia, la *episteme* de la cultura occidental ha abierto un espacio en cuadro que no deja de recorrer desde las formas calculables del orden hasta el análisis de las representaciones más complejas. Y este recorrido se percibe en el surco de la superficie histórica de los temas, de los debates, de los problemas y de las preferencias de opinión. Los conocimientos han atravesado de un cabo a otro un "espacio del saber" que fue dispuesto de golpe, en el siglo xvii, y que no debía cerrarse sino ciento cincuenta años más tarde.

Es necesario ahora hacer el análisis de este espacio en cuadro, allí donde aparece en la forma más clara, es decir, en la teoría del lenguaje, de la clasificación y de la moneda.

Quizá se objetará que el hecho mismo de querer analizar a la vez y de un solo golpe la gramática general, la historia natural y la economía, poniéndolas en relación con una teoría general de los signos y de la representación, supone una pregunta que sólo puede surgir en nuestro siglo. Es indudable que la época clásica, más que ninguna otra cultura, no pudo circunscribir o nombrar el sistema general de su saber. Pero este sistema ha sido lo bastante obligatorio para que las formas visibles de los conocimientos esbocen por sí mismas sus parentescos, como si los métodos, los conceptos, los tipos de análisis, las experiencias adquiridas, los espíritus y, por último, los hombres mismos se hubieran desplazado voluntariamente

en una red fundamental que definía la unidad implícita, pero inevitable, del saber. La historia muestra mil ejemplos de estos desplazamientos. Trayecto tantas veces recorrido entre la teoría del conocimiento, la de los signos y la de la gramática: Port-Royal entregó su *Grammaire* como complemento y continuación natural de su *Logique,* con la que se enlaza por un análisis común de los signos; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando, articularon uno sobre otro la descomposición del conocimiento en sus condiciones o "elementos" y la reflexión sobre estos signos, de la que el lenguaje no es más que la aplicación y el uso más visibles. Trayecto también entre el análisis de la representación y de los signos y el de la riqueza; Quesnay el Fisiócrata escribió un artículo, "Évidence", para la *Encyclopédie;* Condillac y Destutt han colocado en la línea de su teoría del conocimiento y del lenguaje la del comercio y de la economía que, para ellos, tenía tanto valor de política como de moral; se dice que Turgot escribió el artículo "Étymologie" de la *Encyclopédie y* el primer paralelo sistemático entre la moneda y las palabras; que Adam Smith escribió, además de su gran obra económica, un ensayo sobre el origen de las lenguas. Trayecto entre la teoría de las clasificaciones naturales y las del lenguaje: Adanson no sólo quiso crear una nomenclatura a la vez artificial y coherente en el dominio de la botánica; intentó (y en parte aplicó) toda una reorganización de la escritura en función de los datos fonéticos del lenguaje; Rousseau dejó entre sus obras postumas elementos de botánica y un tratado sobre el origen de las lenguas.

De esta manera se dibuja, como por puntos, la gran red del saber empírico: la de los órdenes no cuantitativos. Y quizá la unidad remota pero insistente de una *Taxinomia universalis* aparece con toda claridad en Linneo, cuando proyecta volver a encontrar en todos los dominios concretos de la naturaleza o de la sociedad, las mismas distribuciones y el mismo orden.[22] El límite del saber será la transparencia perfecta de las representaciones a los signos que las ordenan.

[22] Linneo, *Philosophie botanique, ss* 155 y 256.

CAPÍTULO IV

HABLAR

1. CRÍTICA Y COMENTARIO

La existencia del lenguaje en la época clásica es, a la vez, soberana y discreta.

Soberana dado que sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de "representar el pensamiento". Pero representar no quiere decir aquí traducir, proporcionar una versión visible, fabricar un doble material que sea capaz de reproducir, sobre la vertiente externa del cuerpo el pensamiento en toda su exactitud. Representar es oír en el sentido estricto: el lenguaje representa el pensamiento, como éste se representa a sí mismo. Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior, no hay un acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse a sí misma, es decir, de analizarse, yuxtaponiéndose, parte a parte, bajo la mirada de la reflexión, y delegándose a sí misma en un sustituto que la prolonga. En la época clásica no se da nada que no se dé en la representación; pero por este hecho mismo, no surge ningún signo, no se enuncia ninguna palabra, ninguna frase ni ninguna proposición se dirige jamás a ningún contenido sino por el juego de una representación que se pone a distancia de sí misma, se desdobla y se refleja en otra representación que es equivalente a ella. Las representaciones no se enraizan en un mundo del que tomarían su sentido; se abren por sí mismas sobre un espacio propio, cuya nervadura interna da lugar al sentido. Y el lenguaje está ahí en este rodeo que la representación establece con respecto a sí misma. Así, pues, las palabras no forman la más mínima película que duplique el pensamiento por el lado de la fachada; lo recuerdan, lo indican, pero siempre desde el interior, entre todas esas representaciones que representan otras. El lenguaje clásico está mucho más cercano de lo que se cree al pensamiento que está encargado de manifestar; pero no es paralelo a él; está cogido en su red y entretejido en la trama misma que desarrolla. No es un efecto exterior del pensamiento, sino pensamiento en sí mismo.

Y, por ello, se hace invisible o casi invisible. En todo caso, se

ha hecho tan transparente a la representación que su ser deja de ser un problema. El Renacimiento se detuvo ante el hecho en bruto de que hay un lenguaje: en el espesor del mundo, un grafismo mez ciado a las cosas o que corre por debajo de ellas; siglos depositados sobre los manuscritos o sobre las hojas de los libros. Y todas estas marcas insistentes apelaban a un segundo lenguaje —el del comentario, de la exégesis, de la erudición— para hacer hablar y hacer al fin móvil al lenguaje que dormía en ellas; el ser del lenguaje precedía, como una muda obstinación, a lo que se podía leer en él y a las palabras en que se le hacía resonar. A partir del siglo xvii, lo que se elide es esta existencia maciza e intrigante del lenguaje. No aparece ya oculta en el enigma de la marca: aparece más bien desplegada en la teoría de la significación. En el límite, se podría decir que el lenguaje clásico no existe, sino que funciona: toda su existencia tiene lugar en su papel representativo, se limita exactamente a él y acaba por agotarse en él. El lenguaje no tiene otro lugar que no sea la representación, ni tiene valor a no ser en ella: en este molde que ha podido arreglarse.

Por ello, el lenguaje clásico descubre una cierta relación consigo mismo que hasta entonces no había sido posible ni aun concebible. Con respecto a sí mismo, el lenguaje del siglo xvi se encontraba en una posición de comentario perpetuo: ahora bien, éste no puede hacerse a no ser que exista el lenguaje —un lenguaje que preexiste silenciosamente al discurso por medio del cual se intenta hacerlo hablar; para comentar, es necesario el antecedente absoluto del texto; y a la inversa, si el mundo es un entrelazamiento de marcas y de palabras, ¿cómo hablar a no ser en la forma de comentario? A partir de la época clásica, el lenguaje se despliega en el interior de la representación y en este desdoblamiento de sí misma que la ahueca. De ahora en adelante, el Texto primero se borra y, con él, todo el fondo inextinguible de las palabras cuyo ser mudo estaba inscrito en las cosas; lo único que permanece es la representación que se desarrolla en los signos verbales que la manifiestan y que se convierte, por ello, en *discurso.* El enigma de una palabra que debe ser interpretada por un segundo lenguaje es sustituido por la discursividad esencial de la representación: posibilidad abierta, aun neutra e indiferente, pero que el discurso se encargará de completar y fijar. Ahora bien, cuando este discurso se convierte a su vez en objeto del lenguaje, no se le interroga como si dijera algo sin decirlo, como si fuera un lenguaje retenido en sí mismo y una palabra cerrada; no se trata ya de hacer surgir el gran propósito enigmático que se oculta bajo estos signos; se le pregunta cómo funciona: qué representaciones designa, qué elementos recorta y descuenta, cómo

se analiza y compone, qué juego de sustituciones le permite asegurar su papel de representación. El *comentario* deja su lugar a la *crítica.* Esta nueva relación que instaura el lenguaje con respecto a sí mismo no es simple ni unilateral. Al parecer, la crítica se opone al comentario como el análisis de una forma visible al descubrimiento de un contenido oculto. Pero, dado que esta forma es la de una representación, la crítica sólo puede analizar el lenguaje en términos de verdad, de exactitud, de propiedad o de valor expresivo. De allí, el papel mixto de la crítica y la ambigüedad de la que nunca ha podido deshacerse. Interroga al lenguaje como si fuera función pura, conjunto de mecanismos, gran juego autónomo de los signos; pero no puede a la vez dejar de plantearle la pregunta acerca de su verdad o de su mentira, de su transparencia o de su opacidad, así, pues, del modo de presencia de lo que dice en las palabras por medio de las cuales lo representa. A partir de esta doble necesidad fundamental puede ir saliendo, poco a poco, a luz la oposición entre el fondo y la forma para ocupar el lugar que se sabe. Pero, sin duda, esta oposición no se consolida sino tardíamente, cuando, en el siglo xix, la relación crítica se vuelve frágil a su vez. En la época clásica, la crítica se ejerce, sin disociación y como en bloque, sobre el papel representativo del lenguaje. Toma, pues, cuatro formas distintas, si bien solidarias y articuladas la una sobre la otra. Se despliega, desde luego, en el orden reflexivo, como una crítica de las *palabras:* imposibilidad de construir una ciencia o una filosofía con el vocabulario recibido; denuncia de los términos generales que confunden lo que es claro y distinto en la representación y de los términos abstractos que separan lo que debe permanecer solidario; necesidad de constituir el tesoro de una lengua perfectamente analítica. Se manifiesta también en el orden gramatical como un análisis de los valores representativos de la sintaxis, del orden de las palabras, de la construcción de las frases: ¿acaso es más perfecta una lengua cuando tiene declinaciones o cuando tiene un sistema de proposiciones?, ¿es preferible que el orden de las palabras sea libre o rigurosamente determinado?, ¿qué régimen de tiempos expresa mejor las relaciones de sucesión? La crítica se da también su espacio en el examen de las formas de la retórica: análisis de las *figuras,* es decir, de los tipos de discurso con el valor expresivo de cada uno, análisis de los *tropos, es* decir, de las diferentes relaciones que la palabras pueden tener con un mismo contenido representativo (designación por la parte o por el todo, lo esencial o lo accesorio, el suceso o la circunstancia, la cosa misma o sus análogos). Por último, la crítica, frente al lenguaje existente y ya escrito, se pone la tarea de definir la relación que tiene con lo que representa: de esta manera, la exégesis

de los textos religiosos se ha cargado, a partir del siglo xvii, de métodos críticos: en efecto, ya no se trataba de repetir lo que ya se decía en ellos, sino de definir a través de qué figuras e imágenes, en qué orden, con qué fines expresivos y para decir qué verdad, tal discurso había sido dado por Dios o por los Profetas en la forma en que nos ha sido trasmitido.

Tal es, en su diversidad, la dimensión crítica que se instaura necesariamente cuando el lenguaje se interroga sobre sí mismo a partir de su función. Desde la época clásica, el comentario y la crítica se oponen profundamente. Al hablar del lenguaje en términos de representación y de verdad, la crítica lo juzga y lo profana. Manteniendo al lenguaje en la irrupción de su ser y preguntándole por lo que respecta a su secreto, el comentario se detiene ante el escarpe del texto anterior y se propone la tarea imposible, siempre renovada, de repetir el nacimiento en sí: lo sacraliza. Estas dos maneras del lenguaje de fundar una relación consigo mismo van a entrar de ahora en adelante en una rivalidad de la que aún no hemos salido. Y que quizá se refuerce de día en día. Pues la literatura, objeto privilegiado de la crítica, no ha dejado de aproximarse, desde Mallarmé, a lo que el lenguaje es en su ser mismo y, por ello, pide un segundo lenguaje que no tenga ya la forma de crítica sino de comentario. En efecto, todos los lenguajes críticos, desde el siglo xix, están cargados de exégesis, un poco a la manera en que, en la época clásica, las exégesis estaban cargadas de métodos críticos. Sin embargo, en tanto que no se desate la pertenencia del lenguaje a la representación en nuestra cultura o, cuando menos, se la delimite, todos los segundos lenguajes seguirán presos en la alternativa de la crítica o el comentario. Y proliferarán al infinito en su indeterminación.

2. LA GRAMÁTICA GENERAL

Una vez elidida la existencia del lenguaje, sólo subsiste su funcionamiento en la representación: su naturaleza y sus virtudes de *discurso*. Esto no es más que la representación misma representada por medio de signos verbales. Pero ¿cuál es entonces la particularidad de estos signos y este extraño poder que les permite, mejor que a todos los demás, anotar la representación, analizarla y recomponerla? Entre todos los sistemas de signos, ¿cuál es el propio del lenguaje?

En un primer examen, es posible definir las palabras por su arbitrariedad o su carácter colectivo. En su raíz primera, el lenguaje

está hecho —como dijo Hobbes— de un sistema de notas que los individuos han elegido de antemano por sí mismos: por medio de estas marcas, pueden recordar las representaciones, ligarlas, disociarlas y trabajar con ellas. Son las notas que una convención o una violencia han impuesto a la colectividad;[1] pero de cualquier manera, el sentido de las palabras sólo pertenece a la representación de cada uno y por mucho que sea aceptado por todos, no tiene otra existencia que la que tiene en el pensamiento de los individuos tomados uno por uno: "Aquello, pues, de que las palabras son signos —dice Locke—, son las ideas del que habla; ni tampoco puede nadie aplicarlas, como señales, de un modo inmediato a ninguna otra cosa, salvo a las ideas que él mismo tiene".[2] Lo que distingue al lenguaje de todos los demás signos y le permite desempeñar un papel decisivo en la representación no es tanto que sea individual o colectivo, natural o arbitrario, sino que analice la representación según un orden necesariamente sucesivo: los sonidos, en efecto, sólo pueden ser articulados uno a uno; un lenguaje no puede representar al pensamiento, de golpe, en su totalidad; es necesario que lo disponga parte a parte según un orden lineal. Ahora bien, éste es extraño a la representación. Es verdad que los pensamientos se suceden en el tiempo, pero cada uno forma una unidad, ya sea que se admita, con Condillac,[3] que todos los elementos de una representación son dados en un instante y que sólo la reflexión puede desarrollarlos uno a uno, ya sea que se admita con Destutt de Tracy que se suceden con una rapidez tan grande que no es prácticamente posible observarla ni retener su orden.[4] Son estas representaciones, así encerradas en sí mismas, las que hay que desarrollar en las proposiciones: para mi mirada, "el abrirse es interior a la rosa"; pero no puedo evitar que, en mi discurso, la preceda o la siga.[5] Si el espíritu tuviera el poder de pronunciar las ideas "tal como las percibe", es indudable que "las pronunciaría todas a la vez".[6] Pero es justo esto lo que no es posible, pues, si "el pensamiento es una operación simple, su enunciación es una operación sucesiva".[7] Allí reside lo propio del lenguaje, lo que lo distingue a la vez de la representa-

[1] Hobbes, Logic.

2 An *Essay conceming Human Understanding,* trad. al español de E. O'Gorman, FCE, México, 1956, p. 394.

[3] Condillac, *Grammaire, Oeuvres,* t. v, pp. 39-40.

[4] Destutt de Tracy, *Elemente d'Idéologie,* t. I, París, año ix.

[5] U. Domergue, *Grammaire genérale andytique,* París, año VII, t. I, pp. 10-11.

6 Condillac, *Grammaire, Oeuvres,* t. v, p. 336.

[7] Abate Sicard, *Éléments de grammaire genérale,* 3a ed., París, 1808, t. II, p. 113.

ción (de la que no es a su vez sino representación) y de los signos (a los que pertenece sin otro privilegio particular). No se opone al pensamiento como el exterior al interior o la expresión a la reflexión; no se opone a los otros signos —gestos, pantomimas, versiones, pinturas, emblemas—[8] como lo arbitrario o lo colectivo a lo natural y a lo singular, sino a todo esto como lo sucesivo a lo contemporáneo. Es, con respecto al pensamiento y a los signos, lo que el álgebra respecto a la geometría: sustituye la comparación simultánea de las partes (o de las magnitudes) por un orden cuyos grados han de recorrerse unos tras otros. En este sentido estricto, el lenguaje es el análisis del pensamiento: no un simple recorte, sino la profunda instauración del orden en el espacio.

Allí se sitúa este dominio epistemológico nuevo al que la época clásica dio el nombre de "gramática general". Sería un contrasentido ver en ella sólo la aplicación pura y simple de una lógica a la teoría del lenguaje. Pero también sería un contrasentido el quererla descifrar como prefiguración de una lingüística. *La gramática general es el estudio del orden verbal en su relación con la simultaneidad que está encargado de representar.* Así, pues, no tiene como objeto propio ni al pensamiento ni al lenguaje: sino al *discurso,* entendido como sucesión de signos verbales. Esta sucesión es artificial en relación con la simultaneidad de las representaciones y en esta medida el lenguaje se opone al pensamiento como lo reflexionado a lo inmediato. Y, sin embargo, esta sucesión no es la misma en todas las lenguas: algunas colocan la acción en la mitad de la frase; otras al final; algunas nombran desde el principio el objeto principal de la representación, otras las circunstancias accesorias: como lo señala la *Encyclopédie,* lo que hace que las lenguas extrañas sean opacas unas a otras y tan difíciles de traducir, es la incompatibilidad de su sucesión, más que la diferencia de las palabras.[9] Con relación al orden evidente, necesario, universal, que la ciencia y, en especial, el álgebra, introducen en la representación, el lenguaje es espontáneo, irreflexionado; es, por así decirlo, natural. Es también y según el punto de vista desde el cual se lo mire, una representación ya analizada, más que una reflexión en estado salvaje. A decir verdad, es el lazo concreto entre la representación y la reflexión. No es tanto un instrumento de comunicación de los hombres entre sí, como el camino por el cual la representación se comunica necesariamente con la reflexión. Por ello, la *gramática general* ha adquirido tanta importancia para la filosofía en el curso del siglo xviii: era, en un

[8] Cf. Destutt de Tracy, *Éléments d'ldéologie,* t. I, pp. 261-6.
9 *Encyclopédie,* art. "Langue".

solo acto, la forma espontánea de la ciencia, como una lógica incontrolada del espíritu[10] y la primera descomposición reflexionada del pensamiento: una de las rupturas más primitivas con lo inmediato. Constituía una especie de filosofía inherente al espíritu —"cuánta metafísica no ha sido indispensable, dijo Adam Smith, para formar el menor de los adjetivos" [11]— y lo que toda filosofía debía retomar a fin de reencontrar, a través de tantas diversas elecciones, el orden necesario y evidente de la representación. Forma inicial de toda reflexión, tema primero de toda crítica, tal es el lenguaje. Lo que la *gramática general* toma como objeto es esta cosa ambigua, tan amplia como el conocimiento, pero siempre interior a la representación.

1. Pero es necesario sacar en seguida un cierto número de consecuencias. La *primera* es que se ve bien cómo se dividen, en la época clásica, las ciencias del lenguaje: por un lado, la retórica, que trata de las *figuras* y de los *tropos,* es decir, de la manera en que el lenguaje se espacializa en los signos verbales; por el otro, la gramática, que trata de la articulación y del orden, es decir, de la manera en que se dispone el análisis de la representación según un orden sucesivo. La retórica define la espacialidad de la representación, tal como nace con el lenguaje; la gramática define, respecto de cada lengua, el orden que reparte esta espacialidad en el tiempo. Por ello, como se verá más adelante, la gramática supone la naturaleza retórica de los idiomas, aun de los más primitivos y los más espontáneos.

2. Por otra parte, la gramática, como reflexión sobre el lenguaje en general, manifiesta la relación que éste tiene con la universalidad. Esta relación puede recibir dos formas según que se tome en consideración la posibilidad de una *lengua universal* o de un *discurso universal.* En la época clásica, lo que recibe el nombre de lengua universal no es el idioma primitivo inmaculado y puro, que podría restablecer, si se le volvía a encontrar más allá de los castigos del olvido, el entendimiento anterior a Babel. Se trata de una lengua que sería susceptible de dar a cada representación y a cada elemento de cada representación el signo que pudiera marcarlos de una manera inequívoca; sería también capaz de indicar de qué manera se componen los elementos en una representación y cómo se ligan unos a otros; al estar en posesión de los instrumentos que permiten indicar todas las relaciones eventuales entre los segmentos de la representación, tendría por ello mismo la facultad de recorrer todos los

10 Condillac, *Grammaire, Oeuvres,* t. v, pp. 4-5 y 67-73.

11 Adam Smith, *Considerations concerning the first fomation of languages and the dirferent genius of original and compound languages,* 1795; trad. francesa, *Considerations sur l'origine et la formation des langues,* 1860, p. 410.

órdenes posibles. A la vez característica y combinatoria, la lengua universal no restablece el orden de las épocas pasadas: inventa signos, una sintaxis, una gramática en la que debe encontrar su lugar todo orden concebible. En cuanto al discurso universal, tampoco es el texto único que conserva en la cifra de su secreto la clave que aclara todo saber; es más bien la posibilidad de definir la marcha natural y necesaria del espíritu desde las representaciones más simples hasta los más finos análisis o las combinaciones más complejas: este discurso es el saber puesto en el orden único que le prescribe su origen. Recorre todo el campo de los conocimientos, pero de modo subterráneo, en cierta forma, para hacer surgir la posibilidad de tales conocimientos a partir de la representación, para mostrar cómo nacen y poner en vivo el lazo natural, lineal y universal. Este común denominador, este fundamento de todos los conocimientos, este origen manifestado en un discurso continuo, es la Ideología, un lenguaje que duplica en toda su extensión el hilo espontáneo del conocimiento: "El hombre, por naturaleza, tiende siempre al resultado más cercano y más apremiante. Piensa, en primer lugar, en sus necesidades y después en sus placeres. Se ocupa de agricultura, de medicina, de guerra, de política práctica, después de poesía y de arte, antes de soñar con la filosofía; y desde que se vuelve hacia sí mismo y empieza a reflexionar, prescribe reglas a su juicio, la lógica, a sus discursos, la gramática, a sus deseos, la moral. Se cree entonces en la cima de la teoría"; pero se da cuenta de que todas estas operaciones tienen "una fuente común" y que "este centro único de todas las verdades es el conocimiento de sus facultades intelectuales".[12]

La Característica universal y la Ideología se oponen como la universalidad del lenguaje en general (despliega todos los órdenes posibles en la simultaneidad de un solo cuadro fundamental) y la universalidad de un discurso exhaustivo (reconstituye la génesis única y valedera para cada uno de todos los conocimientos posibles en su encadenamiento). Pero su proyecto y su posibilidad común residen en un poder que la época clásica otorga al lenguaje: el de dar signos adecuados a todas las representaciones, sean las que fueren, y de establecer entre ellas todos los lazos posibles. En la medida en que el lenguaje puede representar todas las representaciones, es con pleno derecho él elemento de lo universal. Debe haber un lenguaje, posible cuando menos, que recoja la totalidad del mundo en sus palabras y, a la inversa, el mundo, como totalidad de lo representable, debe poder convertirse, en su conjunto, en una enciclopedia. El gran sueño de Charles Bonnet reúne aquí lo que el lenguaje es en su lugar y en su pertenencia a la representación: "Me complazco en

[12] Destutt de Tracy, *Éléments d´Idéologie,* prefacio, t. i, p. 2.

contemplar la multitud innumerable de los mundos como otros tantos libros cuya colección forma la inmensa biblioteca del universo o la verdadera enciclopedia universal. Concibo que la gradación maravillosa que hay entre estos mundos diferentes facilita a las inteligencias superiores, a las que les ha sido dado recorrerlos o más bien leerlos, la adquisición de verdades de todo género que encierra y pone en su conocimiento este orden y este encadenamiento que son su principal belleza. Pero estos enciclopedistas celestes no poseen todos en el mismo grado la enciclopedia del universo; unos no poseen más que algunas ramas; otros las poseen en número mayor, otros a su vez las apresan aún más; pero todos tienen la eternidad para aumentar y perfeccionar sus conocimientos y desarrollar todas sus facultades".[13] Sobre el fondo de una enciclopedia absoluta, las humanas constituyen formas intermedias de universalidad compuesta y limitada: enciclopedias alfabéticas que alojan la mayor cantidad posible de conocimientos en el orden arbitrario de las letras; pasigrafías que permiten transcribir según un mismo y único sistema de figuras todas las lenguas del mundo,[14] léxicos polivalentes que establecen las sinonimias entre un número más o menos considerable de idiomas; por último, las enciclopedias razonadas que pretenden "exponer, en la medida de lo posible, el orden y encadenamiento de los conocimientos humanos", examinando "su genealogía y su filiación, las causas que los han hecho nacer y las características que los distinguen".[15] Sea cual fuere el carácter parcial de todos estos proyectos, hayan sido las que fueren las circunstancias empíricas de su empresa, el fundamento de su posibilidad en la *episteme* clásica es que, si el ser del lenguaje estaba ligado a su funcionamiento en la representación, ésta a su vez no tenía otra relación con lo universal que no fuera por intermedio del lenguaje.

3. Conocimiento y lenguaje se entrecruzan estrictamente. Tienen el mismo origen y el mismo principio de funcionamiento en la representación; se apoyan uno en otro, se complementan y se critican sin cesar. En su forma más general, conocer y hablar consisten, en primer lugar, en analizar lo simultáneo de la representación, distinguir sus elementos, establecer las relaciones que los combinan, las posibles sucesiones de acuerdo con las cuales se puede desarrollarlos: en el mismo movimiento, el espíritu habla y conoce, "por los mismos procesos por los que se aprende a hablar se descubren los principios del sistema del mundo o el de las operaciones del espíritu humano,

[13] C. Bonnet, *Contemplations de la nature,* Oeuvres *completes,* t. iv, p. 136, nota.

14 Cf. Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Academie des Sciences Morales et Politiques*, t. III, p. 535.

15 D'Alembert, Discours *preliminaire de l'Encyclopédie.*

es decir, todo aquello que de sublime hay en nuestros conocimientos".[16] Pero el lenguaje sólo es conocimiento en una forma irreflexionada; se impone del exterior a los individuos, que guía, de grado o por fuerza, hacia las nociones concretas o abstractas, exactas o poco fundadas; el conocimiento, por el contrario, es como un lenguaje en el que cada palabra habría sido examinada y cada relación verificada. Saber es hablar como se debe y como lo prescribe la marcha cierta del espíritu; hablar es saber como se puede y según el modelo que imponen quienes comparten el nacimiento. Las ciencias son idiomas bien hechos, en la medida misma en que los idiomas son ciencias sin cultivo. Así, pues, todo idioma está por rehacer: es decir, por explicar y juzgar a partir de este orden analítico que ninguno de ellos sigue con exactitud; y por reajustar eventualmente a fin de que la cadena de los conocimientos pueda aparecer con toda claridad, sin sombras ni lagunas. Así, pertenece a la naturaleza misma de la gramática el ser prescriptiva, no porque quiera imponer las normas de un lenguaje bello, fiel a las reglas del gusto, sino porque refiere la posibilidad radical de hablar al ordenamiento de la representación. Destutt de Tracy dijo un día que los mejores tratados de lógica del siglo xviii habían sido escritos por gramáticos: porque las prescripciones de la gramática eran de orden analítico y no estético.

Y esta pertenencia del idioma al saber nos entrega todo un campo histórico que no había existido en épocas precedentes. Se hace posible algo así como una historia del conocimiento. Pues si el lenguaje es una ciencia espontánea, oscuro para sí mismo y torpe —es a su vez perfeccionado por los conocimientos que no pueden depositarse en sus palabras sin dejar en ellas su huella y como el emplazamiento vacío de su contenido. Los idiomas, saber imperfecto, son la memoria fiel de su perfeccionamiento. Inducen a error, pero registran lo que se ha aprendido. En su desordenado orden, hacen surgir ideas falsas; pero las ideas verdaderas depositan en ellos la marca imborrable de un orden que el solo azar no habría podido disponer. Lo que nos dejan las civilizaciones y los pueblos como monumentos de su pensamiento, no son los textos, sino más bien los vocabularios y las sintaxis, los sonidos de sus idiomas más que las palabras pronunciadas, menos sus discursos que lo que los hizo posibles: la discursividad de su lenguaje. "El idioma de un pueblo nos da su vocabulario, y su vocabulario es una biblia bastante fiel de todos los conocimientos de ese pueblo; sólo por la comparación del vocabulario de una nación en épocas distintas, nos formaremos una idea de su progreso. Cada ciencia tiene su nombre, cada noción

[16] Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t. i, p. 24.

de la ciencia tiene el suyo, todo lo que se conoce de la naturaleza ha recibido una designación, lo mismo que lo que se ha inventado en las artes, y los fenómenos, las maniobras y los instrumentos." [17] De allí, la posibilidad de hacer una historia de la libertad y de la esclavitud a partir de los idiomas,[18] o aun una historia de las opiniones, de los prejuicios, de las supersticiones, de las creencias de todos los órdenes, sobre las cuales los escritos dan siempre un testimonio menos bueno que las palabras mismas.[19] De allí también el proyecto de hacer una enciclopedia "de las ciencias y de las artes" que no seguirá el encadenamiento de los conocimientos mismos, sino que se alojará en la forma del lenguaje, en el interior del espacio abierto en las palabras; los tiempos venideros buscarán ahí necesariamente lo que nosotros sabemos o pensamos, pues las palabras, en su corte gastado, se reparten sobre esta línea medianera por la cual la ciencia se avecina a la percepción y la reflexión a las imágenes. En ello, lo que uno imagina se convierte en lo que sabe y, a la inversa, lo que sabe se convierte en lo que se representa todos los días. La vieja relación al *texto,* por medio de la cual el Renacimiento definía la erudición, se transforma ahora: en la época clásica se convierte en la relación con el puro elemento del idioma.

Vemos así aclararse el elemento luminoso en el cual se comunican con pleno derecho el lenguaje y el conocimiento, discurso bien hecho y saber, idioma universal y análisis del pensamiento, historia de los hombres y ciencias del lenguaje. Aun cuando estuviera destinado a la publicación, el saber del Renacimiento se disponía de acuerdo con un espacio cerrado. La "Academia" era un círculo cerrado que proyectaba a la superficie de las configuraciones sociales la forma esencialmente secreta del saber. Y la primera tarea de este saber era el hacer hablar a los signos mudos: debía reconocer sus formas, interpretarlas y retranscribirlas en otros trazos que, a su vez, debían ser descifrados; de suerte que aun el descubrimiento del secreto no escapaba a esta disposición sutil que lo había hecho a la vez tan difícil y tan precioso. En la época clásica, conocer y hablar se entremezclan en la misma trama: se trata, con respecto al saber y al lenguaje, de dar a la representación signos por medio de los cuales se la pueda desarrollar según un orden necesario y visible. Al ser enunciado, el saber del siglo xvi era un secreto aunque com-

[17] Diderot, art. "Encyclopédie" en la *Encyclopédie,* t. v, p. 637.

[18] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues, Oeuvres*, París, 1826, t. xiii, pp. 220-1.

[19] Cf. Michaelis, *De l 'influence des opinions sur le Langage* (1759; trad. francesa, París, 1762): sabemos, por la sola palabra δοχα, que los griegos identificaban la gloria y la opinión; y por la expresión *das liebe Gewitter* que los germanos creían en las virtudes fecundantes de la tormenta.

partido. Al estar oculto, el de los siglos xvii y xviii es un discurso sobre el cual se ha corrido un velo. Pues pertenece a la naturaleza más original de la ciencia el entrar en el sistema de las comunicaciones verbales,[20] y a la del lenguaje el ser conocimiento desde su primera palabra. Hablar, aclarar y saber son, en el sentido estricto del término, *de un mismo orden.* El interés que la época clásica pone en la ciencia, la publicidad de los debates, su carácter fuertemente esotérico, su apertura a lo profano, la astronomía a la manera de Fontenelle, Newton leído por Voltaire, no son, sin duda, más que un fenómeno sociológico. No provocó la menor alteración en la historia del pensamiento, no modificó una sola pulgada el devenir del saber. No explica nada, a no ser, desde luego, en el nivel doxográfico, donde es necesario situarlo en efecto; pero su condición de posibilidad está ahí, en esta pertenencia recíproca entre el saber y el lenguaje. Más tarde, el siglo xix, la desatará y logrará poner uno frente a otro, un saber cerrado sobre sí mismo y un lenguaje puro convertido, en su ser y su función, en enigmático —algo que, a partir de esta época, se llama *literatura.* Entre ambos se despliegan al infinito los idiomas intermediarios, derivados o, si se quiere, caídos, del saber lo mismo que de las obras.

4. Dado que se ha convertido en análisis y orden, el lenguaje anuda relaciones hasta ahora inéditas con el tiempo. El siglo xvi admitía que los idiomas se sucedían en la historia y podían engendrarse unos a otros. Los más antiguos eran las lenguas madres. La más arcaica de todas, por ser el idioma del Eterno al dirigirse a los hombres, era el hebreo que se consideraba había dado nacimiento al sirio y al árabe; después venía el griego, del que habían surgido el copto lo mismo que el egipcio; el latín tenía entre su filiación al italiano, al español y al francés; por último, del "teutónico" se derivaban el alemán, el inglés y el flamenco.[21] A partir del siglo xvii, se invierte la relación del lenguaje con el tiempo: éste ya no deposita por turno las hablas en la historia del mundo; son los idiomas los que desarrollan las representaciones y las palabras según una sucesión cuya ley definen ellos mismos. Por este orden interno y este emplazamiento que reserva a las palabras, cada idioma define su especificidad, y no por su lugar en una serie histórica. El tiempo

[20] Se considera (cf. por ejemplo, Warburton, *Essai sur les hyeroglyphes)* que el saber de los antiguos y, sobre todo, de los egipcios, no fue en un principio secreto y después público, sino que primero fue construido en común y, en seguida, fue confiscado, enmascarado y disfrazado por los sacerdotes. El esoterismo, lejos de ser la forma primera del saber, no es más que su perversión.

[21] E. Guichard, *Harmonie étymohgique* (1606). Cf. las clasificaciones del mismo tipo en Escalígero *(Diatribe de Europaerum linguis)* o Wilkins, An *essay towards real character,* Londres, 1668, pp. 3 ss.

es, para el lenguaje, su modo interior de análisis; no es su lugar de nacimiento. De ahí, el poco interés que la época clásica pone en la filiación cronológica, al grado de negar, contra toda "evidencia" —se trata de la nuestra—, el parentesco del italiano o del francés con el latín.[22] Las series que existían en el siglo xvi y que reaparecerán en el xix son sustituidas por tipologías. Y se trata de tipologías del orden. Hay un grupo de idiomas que coloca primero el sujeto del que se habla; después la acción ejecutada o sufrida por él; por último el agente sobre el cual se ejerce: ejemplos, el francés, el inglés, el español. Frente a él, está el grupo de los idiomas que hace "preceder ya la acción, ya el objeto, ya la modificación o la circunstancia": el latín, por ejemplo, o el "esclavón" en los cuales la función de la palabra no se indica por su lugar sino por su flexión. Por último, el tercer grupo está formado por los idiomas mixtos (como el griego o el teutónico) "que contienen a los otros dos, por tener un artículo y casos".[23] Pero es necesario comprender que no es la presencia o la ausencia de flexiones lo que define, respecto de cada idioma, el orden posible o necesario de sus palabras. Es el orden, en cuanto análisis y alineamiento sucesivo de las representaciones, lo que forma lo previo y prescribe la utilización de declinaciones o artículos. Los idiomas que siguen el orden "de la imaginación y del interés" no determinan un lugar constante para las palabras: deben marcarlas por flexiones (se trata de los idiomas "transpositivos"). Si, a la inversa, siguen el orden uniforme de la reflexión, les basta con indicar, por medio de un artículo, el número y el género de los sustantivos; el lugar en el ordenamiento analítico tiene en sí un valor funcional: se trata de los idiomas "análogos".[24] Los idiomas están emparentados y se distinguen sobre el cuadro de los posibles tipos de sucesión. Cuadro que es simultáneo, pero que sugiere cuáles son las lenguas más antiguas: en efecto, puede admitirse que el orden más espontáneo (el de las imágenes y las pasiones) ha debido preceder al más reflexionado (el de la lógica): el fechamiento externo es fijado por las formas internas del análisis y del orden. El tiempo se ha convertido en algo interior al lenguaje.

Por lo que respecta a la historia misma de los idiomas, no es

[22] Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole*, París, 1750. El latín sólo habría trasmitido al italiano, al español y al francés "la herencia de algunas palabras".

[23] Abate Girard, *Les Vrais Principes de la Langue Française*, París, 1747, t. i, pp. 22-25.

[24] Acerca de este problema y de las discusiones que ha provocado, cf. Bauzée, Grammaire *générale*, París, 1767; abate Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, París, 1767; abate d'Olivet, *Remarques sur la langue française*, París, 1771.

más que erosión o accidente, introducción, reencuentro y mezcla de elementos diversos; no tiene ni ley, ni movimiento, ni necesidad propios. ¿Cómo se formó, por ejemplo, la lengua griega? "Son los mercaderes de Fenicia, los aventureros de Frigia, de Macedonia y de Iliria, los gálatas, los escitas, los grupos de exilados o de fugitivos, los que cargaron el primer fondo del idioma griego con tantas especies de partículas innumerables y tantos dialectos." [25] En cuanto al francés, está formado de nombres latinos y godos, de giros y de construcciones galos, de artículos y de cifras árabes, de palabras tomadas de los ingleses y de los italianos, en el curso de los viajes, de las guerras o de las transacciones comerciales.[26] Las lenguas evolucionan por el efecto de las migraciones, de las victorias y de las derrotas, de las modas, de los cambios; pero no por la fuerza de una historicidad que llevarían en sí mismas. No obedecen a ningún principio interno de desarrollo; son ellas las que desarrollan a lo largo de una línea las representaciones y sus elementos. Si existe, con respecto a los idiomas, un tiempo positivo, no hay que buscarlo en el exterior, del lado de la historia, sino en el ordenamiento de las palabras, en el hueco del discurso.

Ahora podemos circunscribir el campo epistemológico de la *gramática general,* que apareció en la segunda mitad del siglo xvii y se borró en los últimos años del siglo siguiente. La gramática general no es una gramática comparada: su tema no son los paralelos entre los idiomas, ni los utiliza como método. Pues su generalidad no consiste en encontrar leyes gramaticales propiamente dichas que serían comunes a todos los dominios lingüísticos y que harían apaiccer, en una unidad ideal y apremiante, la estructura de cualquier idioma posible; si es general, lo es en la medida en que logra hacer aparecer, por debajo de las reglas de la gramática, pero al nivel de su fundamento, la función representativa del discurso —lo que es la función vertical que designa algo representado o la horizontal que lo liga en el mismo modo que el pensamiento. Dado que hace aparecer el lenguaje como una representación que articula otra, es "general" con pleno derecho: lo que trata es el desdoblamiento interior de la representación. Pero, como esta articulación puede hacerse muy bien de maneras diferentes, habrá, de modo paradójico, diversas gramáticas generales: la del francés, la del inglés, la del latín, la del alemán, etc." La gramática general no intenta definir

[25] Abate Pluche, *La Mécanique des Langues,* reed. de 1811, p. 26.
[26] Id., *ibid.,* p. 23.
[27] Cf., por ejemplo, Buffier, *Grammaire française,* París, 1723, nueva edición. Por ello, a fines del siglo xviii, se preferirá la expresión "gramática filosófica", en vez de gramática general, que "sería la de todas las lenguas"; D. Thiébault, *Grammaire philosophique,* París, 1802, t. i, pp. 6 y 7.

las leyes de todas las lenguas, sino tratar, por turno, cada lengua particular como un modo de articulación del pensamiento en sí mismo. En cualquier lengua tomada en forma aislada, la representación se da "características". La gramática general definirá el sistema de identidades y de diferencias que suponen y utilizan estas características espontáneas. Establecerá la *taxinomia* de cada lengua. Es decir, lo que fundamente, en cada una de ellas, la posibilidad de sostener un discurso.

De allí, las dos direcciones que toma necesariamente. Dado que el discurso liga sus partes como la representación sus elementos, la gramática general deberá estudiar el funcionamiento representativo de las palabras, en relación unas con otras: esto supone, en primer lugar, un análisis del lazo que anuda las palabras (teoría de la proposición y, en especial, del verbo), después un análisis de los diversos tipos de palabras y de la manera en que recortan la representación y se distinguen entre sí (teoría de la articulación). Pero dado que el discurso no es simplemente un conjunto representativo, sino una representación duplicada que designa a otra —a la misma que representa—, la gramática general debe estudiar la manera en que las palabras designan lo que dicen, primero en su valor primitivo (teoría del origen y de la raíz), después en su capacidad permanente de deslizamiento, de extensión, de reorganización (teoría del espacio retórico y de la derivación).

3. LA TEORÍA DEL VERBO

La proposición es, con respecto al lenguaje, lo que la representación con respecto al pensamiento: su forma más general y más elemental, dado que, a partir del momento en que se la descompone, no se encuentra ya más el discurso sino sólo sus elementos como otros tantos materiales dispersos. Por debajo de la proposición se encuentran las palabras, pero el lenguaje no se cumple en ellas. Es verdad que, originalmente, el hombre sólo producía simples gritos, pero éstos no empezaron a ser lenguaje sino el día en que encerraron —aunque sólo fuera en el interior de su monosílabo— una relación que pertenecía al orden de la proposición. El aullido del hombre primitivo que se debate no se convierte en verdadera palabra mientras no es más que expresión lateral de su sufrimiento y si vale por un juicio o una declaración del tipo: "me ahogo"[28] Lo que erige a la palabra como tal y la sostiene por encima de los gritos y de los ruidos, es la proposición oculta en ella. El salvaje del Aveyron no llegó a hablar por-

28 Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, p. 87.

que, para él, las palabras siguieron siendo marcas sonoras de las cosas y de las impresiones que producían en su espíritu; no recibieron el valor de la proposición. Podía pronunciar muy bien la palabra "leche" ante el tazón que le era ofrecido; pero esto no era sino "la expresión confusa de ese líquido alimenticio, del recipiente que lo contenía y del deseo de que era objeto";[29] la oalabra nunca se convirtió en signo representativo de la cosa, pues nunca quiso decir que la leche estaba caliente, lista o era esperada. En efecto, es la proposición la que separa el signo sonoro de sus valores inmediatos de expresión y la instaura, de modo soberano, en su posibilidad lingüística. Para el pensamiento clásico, el lenguaje comienza donde no hay ya expresión, sino discurso. Cuando se dice "no", no se traduce el rechazo por un grito; se encierra en una palabra "toda una proposición: ...no oigo eso o no creo eso".[30]

"Vayamos directamente a la proposición, objeto esencial de la gramática."[31] Allí todas las funciones del lenguaje son remitidas a tres elementos únicos que son indispensables para formar una proposición: el sujeto, el atributo y su enlace. Además, el sujeto y el atributo son de la misma naturaleza, ya que la proposición afirma que el uno es idéntico o pertenece al otro: así, pues, les es posible, en ciertas condiciones, cambiar sus funciones. La única diferencia, si bien decisiva, es la que manifiesta la irreductibilidad del verbo: "en toda proposición —dice Hobbes[32]— deben considerarse tres cosas: a saber los dos nombres, *sujeto y predicado* y el enlace o la cópula. Los dos nombres despiertan en el espíritu la idea de una misma y única cosa, pero la cópula hace nacer la idea de la causa por la cual estos nombres han sido impuestos a estas cosas". El verbo es la condición indispensable de todo discurso: y cuando no existe, cuando menos de manera virtual, no es posible decir que haya un lenguaje. Las proposiciones nominales encubren siempre la presencia invisible de un verbo y Adam Smith [33] cree que, en su forma primitiva, el lenguaje no se componía más que de verbos impersonales (del tipo: "llueve" o "truena") y que, a partir de este núcleo verbal se fueron separando todas las otras partes del discurso, como otras tantas precisiones derivadas y secundarias. El umbral del lenguaje se encuentra donde surge el verbo. Es, pues, necesario tratar éste como un ser mixto, que es, a la vez, palabra entre las palabras, apresado por las mismas reglas

29 J. Itard, *Rapport sur les nouveaux développements de Víctor de l'Aveyron,* 1806. Reedición en L. Malson, *La Enfants Sauvages,* París, 1964, p. 209.

30 Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, p. 60.

31 U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* p. 34.

22 Hobbes, *Logic.*

23 Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages,* trad. francesa cit., p. 421.

y que, como ellas, obedece a las leyes de régimen y concordancia; y después, en alejamiento de todas ellas, en una región que no es la de lo hablado, sino aquella de lo que se habla. Está en el límite del discurso, en el borde de lo que se dice y lo que es dicho, justo ahí donde los signos están en vías de convertirse en lenguaje.

Y es justo esta función la que hay que plantearse como interrogación —despojándola de lo que no ha dejado de recargarla y oscurecerla. No hay que detenerse, con Aristóteles, en el hecho de que el verbo significa los tiempos (muchas otras palabras, adverbios, adjetivos, nombres, pueden tener significaciones temporales). Tampoco hay que detenerse, como lo hizo Escalígero, en el hecho de que expresa acciones o pasiones, en tanto que los nombres designan las cosas, y permanentes (ya que existe justo este nombre mismo de "acción"). No hay que dar importancia, como lo hacía Buxtorf, a las diferentes personas del verbo, pues ciertos pronombres tienen también la propiedad de designarlas. Sino hacer salir a la luz plena de inmediato aquello que lo constituye: el verbo *afirma,* es decir, indica "que el discurso en el que se emplea esta palabra es el discurso de un hombre que no concibe sólo los nombres, sino que los juzga".[34] Existe la proposición —y el discurso— cuando se afirma un enlace de atribución entre dos cosas, cuando se dice que esto es aquello.[35] Toda la especie de los verbos se remite a uno solo, el que significa *ser.* Todos los otros se sirven secretamente de esta función única, pero la han recubierto de determinaciones que la ocultan: se le han agregado atributos y en vez de decir, "yo soy cantante", se dice, "yo canto"; se le han agregado indicaciones de tiempo y en vez de decir, "antes, yo soy cantante", se dice "yo cantaba"; por último, algunas lenguas han integrado el sujeto mismo con el verbo y así los latinos no decían: *ego vivit,* sino vivo. Todo esto no es más que un depósito y una sedimentación en torno y por encima de una función verbal absolutamente pequeña, aunque esencial: "no existe más que el verbo *ser* ... que ha permanecido en esta simplicidad".[36] Toda la esencia del lenguaje se recoge en esta palabra singular. Sin ella, todo hubiera permanecido silencioso y los hombres, como ciertos animales, habrían podido hacer uso de su voz, pero ninguno de esos gritos lanzados en la espesura hubiera eslabonado jamás la gran cadena del lenguaje.

En la época clásica, el ser en bruto del lenguaje —esta masa de

34 *Logique de Port-Royal,* pp. 106-7.

35 Condillac, *Grammaire,* p. 115.

36 *Logique de Port-Royal,* p. 107. Cf. Condillac, *Grammáire,* pp. 132-4. En *L'origine des connaisances,* se analiza la historia del verbo de una manera algo diferente, pero no asi su función. D. Thiébault, *Grammaire philosophique,* París, 1802, t.1, p. 216.

signos depositada en el mundo para ejercer allí nuestra interrogación— se borró, pero el lenguaje anudó nuevas relaciones con el ser, más difíciles de apresar ya que el lenguaje lo enuncia y lo reúne por medio de una palabra; lo afirma desde el interior de sí mismo, y, sin embargo, no podría existir como lenguaje si esta palabra, por sí sola, no sostuviera de antemano todo posible discurso. Sin una manera de designar al ser, no habría lenguaje; pero sin lenguaje, no habría el verbo ser, que sólo es una parte de aquél. Esta simple palabra es el ser representado en el lenguaje; pero es también el ser representativo del lenguaje —aquello que, al permitirle afirmar lo que dice, lo hace susceptible de verdad o de error. Y por ello es diferente de todos los signos que pueden ser conformes, fíeles, ajustados o no a lo que designan, pero que no son jamás verdaderos o falsos. El lenguaje es, de un cabo a otro, *discurso,* gracias a este poder singular de una palabra que hace pasar el sistema de signos hacia el ser de lo que se significa.

Pero, ¿de dónde procede este poder? ¿Y cuál es el sentido que, desbordando las palabras, fundamenta la proposición? Los gramáticos de Port-Royal decían que el sentido del verbo era afirmar. Lo que indicaba muy bien en qué región del lenguaje estaba su privilegio absoluto, pero no en qué consistía. No es necesario comprender que el verbo ser contiene la idea de afirmación, pues esta palabra misma, *afirmación,* y el vocablo sí la contienen también;[37] es más bien la afirmación de la idea lo que queda asegurado por ella. Pero, afirmar una idea ¿equivale a enunciar su existencia? Esto es lo que piensa Bauzée que encuentra en ello una razón para que el verbo haya recibido en su forma las variaciones del tiempo: pues la esencia de las cosas no cambia, lo único que aparece y desaparece es su existencia, sólo ella tiene un pasado y un futuro.[38] A lo que Condillac pudiera observar que si la existencia puede ser retirada de las cosas, no es más que un atributo y que el verbo puede afirmar la muerte tanto como la existencia. Lo único que afirma el verbo es la coexistencia de dos representaciones: por ejemplo, la de verdor y la de árbol, la del hombre y la de la existencia o la de la muerte; por ello, los tiempos de los verbos no indican aquel en el cual las cosas han existido en lo absoluto, sino un sistema relativo de anterioridad o de simultaneidad de las cosas entre sí.[39] En efecto, la coexistencia no es un atributo de la cosa misma, sino que sólo es una forma de la representación: decir que lo verde y el árbol coexisten es decir

37 Cf. Logique de Port-Royal, p. 107 y abate Girard, *Les Vrais Principes de la Langue Française,* p. 56.

38 Bauzée, *Grammaire générale,* t. i, pp. 426 ss.

39 Condillac, *Grammaire,* pp. 185-6.

que están ligados en todas las impresiones que recibo o, cuando menos, en la mayor parte de ellas.

Tanto que el verbo *ser* tendría por función esencial el relacionar todo el lenguaje con la representación que designa. El ser hacia el cual desborda los signos no es, ni más ni menos, que el ser del pensamiento. Al comparar el lenguaje con un cuadro, un gramático de fines del siglo xviii definió los nombres como formas, los adjetivos como colores y el verbo como la tela misma sobre la cual aparecen. Tela invisible, totalmente recubierta por el colorido y el dibujo de las palabras, pero que da al lenguaje el lugar donde puede hacer valer su pintura; lo que el verbo designa es, en última instancia, el carácter representativo del lenguaje, el hecho de que tenga su lugar en el pensamiento y de que la única palabra que pueda franquear el limite de los signos y fundamentarlos en verdad, no alcanza nunca más que a la representación misma. Tanto que la función del verbo está identificada con el modo de existencia del lenguaje, que recorre en toda su extensión: hablar es, a la vez, representar por medio de signos y dar a éstos una forma sintética dominada por d verbo. Como dice Destutt, el verbo es la atribución: el soporte y la forma de todos los atributos: "el verbo ser se encuentra en todas las proposiciones, porque no se puede decir que una cosa sea de tal manera sin decir, en consecuencia, que es... Pero esta palabra es, que aparece en todas las proposiciones y siempre forma parte del atributo, es siempre su principio y su base, es el atributo general y común".[40]

Vemos cómo, una vez llegada a este punto de generalidad, la función del verbo no podrá hacer otra cosa que disociarse, ya que desaparecerá el dominio unitario de la gramática general. En el momento en que se libere la dimensión de lo gramatical puro, la proposición no será ya más que una unidad de sintaxis. El verbo figurará allí entre las otras palabras con su propio sistema de concordancia, de reflexiones y de régimen. Y en el otro extremo, aparecerá el poder de manifestación del lenguaje en una cuestión autónoma, más arcaica que la gramática. Y durante todo el siglo xix, se preguntará al lenguaje acerca de su naturaleza enigmática de *verbo:* ahí donde está más cercano al ser, donde es más capaz de nombrarlo, de trasmitir o de hacer centellear su sentido fundamental, de hacerlo absolutamente manifiesto. De Hegel a Mallarmé, este asombró ante las relaciones entre el ser y el lenguaje balanceará la reintroducción del verbo en el orden homogéneo de las funciones gramaticales.

[40] Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, p. 64.

4. LA ARTICULACIÓN

El verbo *ser,* mezcla de atribución y de afirmación, encrucijada del discurso sobre la posibilidad primera y radical de hablar, define el primer invariable de la proposición, que es el más fundamental. Al lado de él, de una parte y de otra, elementos: partes del discurso o de la "oración". Estos terrenos son indiferentes aún y sólo están determinados por la figura pequeña, casi imperceptible y central, que designa el ser; funcionan en torno a este "judicator" como la cosa que ha de ser juzgada —el ***judicando*** y la cosa juzgada— el ***judicado***[41] ¿Cómo puede transformarse este dibujo puro de la proposición en frases distintas? ¿Cómo puede el discurso enunciar todo el contenido de una representación?

Porque está hecho de palabras que *nombran,* parte por parte, a lo que se da a la representación.

La palabra designa, es decir, que en su naturaleza misma es nombre. Nombre propio ya que está dirigido hacia tal representación y hacia ninguna otra. Tanto que, frente a la uniformidad del verbo —que nunca es más que el enunciado universal de la atribución— los nombres pululan al infinito. Debería haber tantos como cosas por nombrar. Pero cada nombre estaría así tan fuertemente enlazado con la única representación que designa, que no se podría formular la más mínima atribución; y el lenguaje recaería por debajo de sí mismo: "si no tuviéramos más sustantivos que los nombres propios, habría que multiplicarlos sin fin. Estas palabras, cuya multitud sobrecargaría la memoria, no pondrían ningún orden en los objetos de nuestro conocimiento ni, en consecuencia, en nuestras ideas, y todos nuestros discursos quedarían en la mayor confusión".[42] Los nombres no pueden funcionar en la frase y permitir la atribución a no ser que uno de los dos (el atributo, por lo menos) designe cualquier elemento común a varias representaciones. La generalidad del nombre es tan necesaria para las partes del discurso como la designación del ser para !a forma de la proposición.

Esta generalidad puede adquirirse de dos maneras. O bien por una articulación horizontal, que agrupa a los individuos que tienen entre sí cierta identidad y separa a los que son diferentes; forma así una generalización sucesiva de grupos cada vez más grandes (y cada vez menos numerosos); puede también subdividirlos casi al infinito por nuevas distinciones y volver así al nombre propio del que forma

41 U. Domergue, *Grammaire générale a analytique,* p. 11.
42 Condillac, *Grammaire*. p. 152.

parte;[43] todo el orden de las coordinaciones y de las subordinaciones está recubierto por el lenguaje y cada uno de estos puntos figura allí con su nombre: del individuo a la especie, después de ésta al género y a la clase, el lenguaje se articula exactamente sobre el dominio de las generalidades crecientes; esta función taxinómica es manifestada, en el lenguaje, por los sustantivos: se dice, un animal, un cuadrúpedo, un perro, un perro de aguas." O bien por una articulación vertical —ligada a la primera, pues son indispensables una a otra—; esta segunda articulación distingue las cosas que subsisten por sí mismas de aquellas —modificaciones, rasgos, accidentes o caracteres— que nunca pueden encontrarse en estado independiente: en la profundidad, las sustancias; en la superficie, las cualidades; este corte —esta metafísica, como decía Adam Smith[45]— se manifiesta en el discurso por la presencia de adjetivos que designan, en la representación, todo aquello que no puede subsistir por sí. La primera articulación del lenguaje (si ponemos aparte el verbo ser que es condición lo mismo que parte del discurso) se hace, pues, según dos ejes ortogonales: uno va del individuo singular al general; el otro va de la sustancia a la cualidad. En su entrecruzamiento reside el nombre común; en un extremo el nombre propio y en el otro el adjetivo.

Sin embargo, estos dos tipos de representación no distinguen las palabras entre sí más que en la medida exacta en que la representación es analizada a partir de este mismo modelo. Como dicen los autores de *Port-Royal:* las palabras "que significan las cosas se llaman nombres *sustantivos,* como *tierra, sol.* Los que significan las maneras, señalando al mismo tiempo al sujeto al que convienen, se llaman nombres *adjetivos,* como *bueno, justo, redondo".*[46] Entre la articulación del lenguaje y la de la representación hay, no obstante, un juego. Cuando hablamos de "blancura", designamos desde luego una cualidad, pero la designamos por medio de un sustantivo: cuando hablamos de los "humanos", utilizamos un adjetivo para designar a individuos que subsisten por sí mismos. Este deslizamiento no indica que el lenguaje obedezca leyes distintas a las de la representación: sino, por el contrario, que tiene consigo mismo, y en su espesor propio, relaciones idénticas a las de la representación. ¿Acaso no es, en efecto, una representación desdoblada y no tiene el poder de combinar con los elementos de la representación distinta de la primera, si bien no tiene otra función y sentido que representarla? Si el discurso se apodera del adjetivo que designa una modificación y le da

43 Id. *ibid.,* p. 155.
44 Id., *ibid.,* p. 153. Cf. también Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages,* trad. francesa cit., pp. 408-10. 45 A. Smith, loc. cit., p. 410. 46 *Logique de Port-Royal,* p. 101.

valor en el interior de la frase como la *sustancia* misma de la proposición, entonces el adjetivo se convierte en sustantivo; por el contrarío, el nombre que se comporta como un accidente dentro de la frase se convierte, a su vez, en adjetivo, aunque designe, como de pasada, sustancias. "Porque la sustancia es lo que subaste por sí mismo, se ha llamado sustantivos a todas las palabras que subsisten por sí mismas en el discurso, aun cuando signifiquen accidentes. Y, por el contrario, se llama adjetivos a aquellas que significan sustancias, cuando, por su manera de significar, deben unirse a otros nombres en el discurso".[47] Los elementos de la proposición tienen entre sí relaciones idénticas a las de la representación; pero esta identidad no está asegurada punto por punto de suerte que toda sustancia sería designada por un sustantivo y todo accidente por un adjetivo. Se trata de una identidad global y de naturaleza: la proposición *es* una representación; se articula según los mismos modos que ella; pero le pertenece el poder de articular de una manera u otra la representación que ella transforma en discurso. Es, en sí misma, una representación que articula otra, con una posibilidad de desplazamiento que constituye, a la vez, la libertad del discurso y la diferencia de las lenguas.

Tal es la primera capa de articulación: la más superficial, en todo caso, la más aparente. A partir de ahora, todo puede convertirse en discurso. Pero en un lenguaje poco diferenciado no se dispone todavía, para destacar los nombres, sino de la monotonía del verbo ser y de su función atributiva. Ahora bien, los elementos de la representación se articulan de acuerdo con una red de relaciones complejas (sucesión, subordinación, consecuencia) que es necesario hacer pasar a través del lenguaje a fin de que éste se haga realmente representativo. De allí, todas las palabras, sílabas y aun letras que, circulando entre los nombres y los verbos, deben designar esas ideas que Port-Royal llamaba "accesorias";[48] son necesarias las preposiciones y las conjunciones; son necesarios los signos de sintaxis que indican las relaciones de identidad o de concordancia, y los de dependencia o de régimen:[49] marcas de plural o de género, casos de las declinaciones; hacen falta, por último, palabras que relacionen los nombres comunes con los individuos que designan —esos artículos o esos demostrativos que Lemercier Ilamaba "concretores" o "desabstractores".[50] Tal multitud de palabras constituye una articulación inferior a la unidad del nombre (sustantivo o adjetivo) tal como

47 *Logique de Port-Royal,* pp. 59-60.

48 Ibid., p. 101.

49 Duclos, *Commentaire a la Grammaire de Port-Royd,* París, 1754, p. 213.

50 J. B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un* Art-*Science,* París, 1806, pp. 63-5.

es requerida por la forma desnuda de la proposición: ninguna de ellas tiene, para sí y en estado de aislamiento, un contenido representativo que esté fijo y determinado; no recubren una idea —ni siquiera accesoria— sino una vez que se ha ligado a otras palabras; en tanto que los nombres y los verbos son "significados absolutos", ellas no tienen significación a no ser de un modo relativo.[51] Sin duda alguna, se dirigen a la representación; no existen sino en la medida en que ésta, al analizarse, deja ver la red interior de esas relaciones; pero ellas mismas no tienen más valor que el que les da el conjunto gramatical del que forman parte. Establecen una articulación nueva y de naturaleza mixta en el lenguaje, articulación que es, a la vez, representativa y gramatical, sin que ninguno de estos dos órdenes pueda dominar exactamente al otro.

He aquí que la frase se puebla de elementos sintácticos que tienen un corte más fino que las grandes figuras de la proposición. Este nuevo corte pone a la gramática general ante la necesidad de una elección: o bien proseguir el análisis por debajo de la unidad nominal y hacer aparecer, antes de la significación, los elementos insignificantes de los que está construida, o bien reducir por una marcha regresiva esta unidad nominal, reconocerle medidas más restringidas y volver a encontrar la eficacia representativa por debajo de las palabras plenas, en las partículas, en las sílabas y hasta en las letras mismas. Estas posibilidades se abren —más bien, son prescritas— desde el momento en que la teoría de las lenguas se da por objeto al discurso y al análisis de sus valores representativos. Definen el *punto de herejía* que comparte la gramática del siglo xviii.

"¿Supondremos —dice Harris— que toda definición es, lo mismo que el cuerpo, divisible en una infinidad de significaciones distintas, divisibles ellas mismas al infinito? Esto sería un absurdo; es completamente necesario admitir que hay sonidos significativos, ninguna de cuyas partes puede tener significación por sí misma." [52] La significación desaparece desde el momento en que los valores representativos de las palabras son disociados o suspendidos: en su independencia, aparecen materiales que no son articulados por el pensamiento y cuyos lazos no pueden remitirse a los del discurso. Hay una "mecánica" propia de las concordancias, de los regímenes, de las flexiones, de las sílabas y de los sonidos, y ningún valor representativo puede dar cuenta de esta mecánica. Es necesario tratar el idioma como a esas máquinas que se perfeccionan poco a poco:[53] en su for-

[51] Harris, *Hermes*, pp. 30-1 (cf. también Adam Smith, *Considerations conccrning the first formation of languages,* trad. francesa cit., pp 408-9) 52 Id., ibid, p. 57. 53 Id., *ibid.,* pp. 430-1.

ma más simple la frase sólo está compuesta por un sujeto, un verbo y un atributo; y toda adición de sentido exige una proposición nueva y completa; así las máquinas más rudimentarias suponen principios de movimiento que son diferentes para cada uno de sus órganos. Pero al perfeccionarse, someten a un único y mismo principio todos sus órganos, que no son ya más que intermediarios, medios de transformación, puntos de aplicación; asimismo, al perfeccionarse, las lenguas hacen pasar el sentido de una proposición por órganos gramaticales que, en sí mismos, no tienen valor representativo y cuyo papel es precisar, enlazar los elementos, indicar sus determinaciones actuales. En una frase y de un solo golpe se pueden marcar las relaciones de tiempo, de consecuencia, de posesión, de localización que entran en la serie sujeto-verbo-atributo, pero no pueden ser cercados por una distinción tan vasta. De allí la importancia que tomaron, con Bauzée,[54] las teorías del complemento, de la subordinación. De allí también el papel cada vez mayor de la sintaxis; en la época de Port-Royal, ésta era identificada con la construcción y el orden de las palabras, así, pues, con el desarrollo interior de la proposición;[55] con Sicard se hizo independiente: es ella la "que ordena su forma propia a cada palabra".[58] Así se esboza la autonomía de lo gramatical, tal como será definida, al terminar el siglo, por Sylvestre de Saci, que, junto con Sicard, es el primero en distinguir el análisis lógico de la proposición y el gramatical de la frase.[57]

Comprendemos por qué los análisis de este género quedaron suspendidos en tanto que el discurso se convirtió en el objeto de la gramática; desde que se llegó a una capa de la articulación en la que los valores representativos se deshacían en polvo, se pasó al otro lado de la gramática, aquel en el que no tenía presa, en un dominio que era el del uso y de la historia —la sintaxis, en el siglo xviii, era considerada como el lugar arbitrario en el que desplegaban sus fantasías los hábitos de cada pueblo.[58]

En todo caso, en el siglo xviii, no podían ser más que posibilidades abstractas y no prefiguraciones de lo que llegaría a ser la filología, solo eran la rama no privilegiada de una elección. Frente a esto, a partir del mismo punto de herejía, vemos desarrollarse una reflexión que, para nosotros y para la ciencia del lenguaje que hemos construido

[54] Bauzée *(Grammaire générale)* emplea, por primera vez, el término "complemento".

[55] *Logique de Port-Royal,* pp. 117ss.

[56] Abate Sicard, *Éléments de la grammaire générale,* t. ii, p. 2.

[57] Sylvestre de Saci, *Principes de grammaire générale,* 1799. Cf. también U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* pp. 29-30.

[58] Cf., por ejemplo, al abate Girard, *Les Vraies Principes de la Langue Française,* París, 1747, pp. 82-3.

desde el siglo xix, está desprovista de valor, pero que, sin embargo, permite mantener todo el análisis de los signos verbales en el interior del discurso. Y que, por este recubrimiento exacto, formaba parte de las figuras positivas del saber. Se buscaba la oscura función nominal que se creía investida y oculta en estas palabras, en estas sílabas, en estas flexiones, en estas letras que el análisis de la proposición, demasiado laxo, dejaba pasar a través de su criba. Después de todo, como señalaban los autores de Port-Royal, todas las partículas del enlace tienen un cierto contenido ya que representan la manera en que se enlazan los objetos y aquella en que se encadenan en nuestras representaciones.[59] ¿Acaso no es de suponerse que tengan nombres lo mismo que todas las demás? Pero en vez de sustituir objetos, han tomado el lugar de los gestos por medio de los cuales los hombres los indican o simulan sus lazos y su sucesión.[60] Son estas palabras las que o bien han perdido poco a poco su sentido propio (en efecto, éste no siempre era visible, ya que estaba ligado a los gestos, al cuerpo y a la situación del locutor) o bien se han incorporado a otras palabras en las que encuentran un apoyo estable y a las que, en cambio, ellas proporcionan todo un sistema de modificaciones.[61] Tanto que todas las palabras, sean las que fueren, son nombres adormecidos: los verbos han añadido nombres adjetivos al verbo ser; las conjunciones y las preposiciones son los nombres de gestos inmóviles de ahí en adelante; las declinaciones y las conjugaciones no son otra cosa que nombres absorbidos. Ahora, las palabras pueden abrirse y liberar el vuelo de todos los nombres depositados en ellas. Como dice Le Bel a título de principio fundamental del análisis, "no hay ensamblaje en el que las partes no hayan existido por separado antes de ser ensambladas",[62] lo que le permitía reducir todas las palabras a elementos silábicos en los que reaparecen al fin. los viejos nombres olvidados —los únicos vocablos que tuvieron posibilidad de existir al lado del verbo ser: ***Romulus,*** por ejemplo,[63] viene de Roma y de ***moliri*** (construir); y Roma viene de Ro, que designaba la fuerza (***Robur***) y de *Ma,* que indicaba grandeza ***(magnus).*** De la misma manera, Thiébault descubre en "abandonar" tres significaciones latentes: a, que "presenta la idea de la tendencia o del destino de una cosa hacia otra"; *ban,* que "da la idea de la totalidad del cuerpo social", y *do,* que indica "el acto por el cual uno se desliga de una cosa".[64]

Y si es necesario llegar, por debajo de las sílabas, hasta las letras

[59] *Logique de Port-Royal,* p. 59.
[60] Batteaux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion,* pp. 23-4
[61] Id., *ibid.,* pp. 24-8.
62 Le Bel, *Anatomie de la langue latine,* París, 1764, p 24
63 Id., *ibid., p.* 8.
64 D. Thiébault, *Grammaire philosophique.* París, 1802, pp. 172-3.

mismas, se recogerán allí los valores de una denominación rudimentaria. A esto se entregó maravillosamente Court de Gébelin, para su mayor y más perecedera gloria; "el toque labial, el más fácil de poner en juego, el más dulce, el más gracioso, sirve para designar los primeros seres que el hombre conoce, aquellos que lo rodean y a los que debe todo" (papá, mamá, beso). En cambio, "los dientes son tan duros como móviles y flexibles los labios; las entonaciones que de ellos proceden son fuertes, sonoras, ruidosas... Gracias al toque dental *truena, retiñe, tiembla;* por medio de él se designan los *tambores,* los *timbales,* las *trompetas".* A su vez, las vocales, aisladas, pueden desplegar el secreto de los nombres milenarios en los que el uso las ha encerrado: A por la posesión (haber), *E* por la existencia, *I* por el poderío, O por el asombro (los ojos se redondean), U por la humedad y, por ello, el humor.[65] Y quizá, en la cavidad más antigua de nuestra historia, consonantes y vocales, distinguidas únicamente de acuerdo con dos grupos confusos, formaban algo así como los dos únicos nombres articulados por el lenguaje humano: las vocales cantantes hablaban de las pasiones; las rudas consonantes de las necesidades.[66] Se puede distinguir aún entre el habla áspera del norte —bosque de las guturales, del hambre y del frío— y las lenguas meridionales, hechas todas de vocales, nacidas del encuentro matinal de los pastores, cuando "surgían del puro cristal de las fuentes los primeros fuegos del amor".

En todo su espesor y hasta los sonidos más arcaicos que por primera vez lo arrancaron del grito, el lenguaje conserva su función representativa; en cada una de sus articulaciones, desde el principio de los tiempos, ha *nombrado.* En sí mismo no es más que un inmenso rumor de denominaciones que se cubren, se encierran, se ocultan y, sin embargo, se mantienen para permitir analizar o componer las representaciones más complejas. En el interior de las frases, justo allí donde la significación parece tomar un apoyo mudo sobre sílabas insignificantes, hay siempre una denominación dormida, una forma que tiene encerrada entre sus paredes sonoras el reflejo de una representación invisible y, por ello, imborrable. Para la filología del siglo xix, tales análisis son, en el sentido estricto del término, "letra muerta". Pero no ocurrió lo mismo con respecto a toda una experiencia del lenguaje —primero esotérica y mística, en la época de Saint-Marc, de Reveroni, de Fabre d'Olivet, de Oegger, más adelante literaria una vez que resurge el enigma de la palabra en su ser macizo,

[65] Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole,* ed. de 1816, pp. 98-104.

[66] Rousseau, Essai sur *I'origine des* Zangues, *Oeuvres,* ed. de 1826, t. xiii, pp. 144-51, y 188-92.

con Mallarmé, Roussel, Leiris o Ponge. La idea de que, al destruir las palabras, éstas no son ni ruidos ni puros elementos arbitrarios, sino que lo que se encuentra son otras palabras que, pulverizadas a su vez, liberan otras —esta idea es a la vez el negativo de toda la ciencia moderna de las lenguas y el mito en el que transcribimos los poderes más oscuros del lenguaje y los más reales. Se debe, sin duda, a que es arbitrario y a que se puede definir en qué condición es significativo, el que el lenguaje pueda convertirse en objeto de la ciencia. Pero, se debe a que no ha dejado de hablar más allá de sí mismo, a que lo penetran valores inagotables tan lejos como pueda llegarse, el que podamos hablar en él en ese murmullo infinito en el que se anuda la literatura. Mas en la época clásica, la relación no era la misma; las dos figuras se recubrían exactamente: a fin de que el lenguaje fuera comprendido por entero en la forma general de la proposición, era necesario que cada palabra, en la más pequeña de sus partes, fuera una denominación meticulosa.

5. LA DESIGNACIÓN

Y, sin embargo, la teoría de la "denominación generalizada" descubre en un cabo del lenguaje una cierta relación con las cosas que tiene una naturaleza del todo distinta a la de la forma preposicional. Si, en el fondo de si mismo, el lenguaje tiene por función el nombrar, es decir, el hacer surgir una representación o mostrarla como con el dedo, es una indicación y no un juicio. Se liga a las cosas por una marca, una nota, una figura asociada, un gesto que designa: nada que sea reductible a una relación de predicación. El principio de la denominación primera y del origen de las palabras se equilibra con la primacía formal del juicio. Es como si, de una y otra parte, del lenguaje desplegado en todas sus articulaciones, estuviera el ser en su papel verbal de atribución y el origen en su papel de primera designación. Ésta permite sustituir por un signo lo que se indica, aquella ligar un contenido con otro. Y volvemos a encontrar, así, en su oposición, pero también en su pertenencia mutua, las dos funciones de lazo y de sustitución que han sido dadas al signo en general con su poder de analizar la representación.

El volver a sacar a luz el origen del lenguaje es encontrar el momento primitivo en que era pura designación. Y, por ello, debe explicarse, a la vez, su arbitrariedad (ya que lo que designa puede ser tan diferente de lo que muestra, como un gesto del objeto al que tiende) y su profunda relación con lo que nombra (ya que tal sílaba o tal palabra se han elegido siempre para designar tal cosa). El aná-

lisis del lenguaje de acción responde a la primera exigencia y el estudio de las raíces a la segunda. Pero no se oponen entre sí, como en el *Cratilo* la explicación por la "naturaleza" y la explicación por la "ley"; por el contrario, son absolutamente indispensables una a otra, ya que la primera da cuenta de la sustitución de lo designado por el signo y la segunda justifica el poder permanente de designación de este signo.

El lenguaje de la acción es hablado por el cuerpo; y, sin embargo, no se da desde el principio del juego. Lo único que la naturaleza permite es que, en las diversas situaciones en las que se encuentra, el hombre haga gestos; su rostro es agitado por movimientos, lanza gritos inarticulados —es decir, que no son "acuñados ni con la lengua ni con los labios".[67] Todo esto no es aún lenguaje y ni siquiera signo, sino efecto y consecuencia de nuestra animalidad. Esta agitación manifiesta tiene, sin embargo, a su favor el ser universal, ya que no depende más que de la conformación de nuestros órganos. De allí la posibilidad que tiene el hombre de advertir la identidad entre él mismo y sus compañeros. Puede, así, asociar el grito de otro que él oye, el gesto que percibe en su rostro con las mismas representaciones que, muchas veces, han duplicado sus propios gritos y sus propios movimientos. Puede recibir esta mímica como la marca y sustituto del pensamiento del otro. Como un signo. Empieza la comprehensión. En cambio, puede utilizar esta mímica, convertida en signo, para suscitar en sus compañeros la idea que él mismo experimenta, las sensaciones, las necesidades, las penas que se asocian, por lo común, a tales gestos y a tales sonidos: grito lanzado intencionalmente a la cara de otro y en dirección a un objeto, interjección pura.[68] Con este uso concertado del signo (que ya es expresión) está en vías de nacer algo así como un lenguaje.

Vemos, por estos análisis comunes tanto a Condillac como a Destutt, que el lenguaje de la acción liga, por una génesis, el lenguaje con la naturaleza. Pero a fin de separarlo más que de enraizarlo. A fin de señalar su diferencia imborrable con el grito y fundamentar lo que constituye su artificio. En tanto que es una simple prolongación del cuerpo, la acción no tiene ningún poder de hablar: no es lenguaje. Se convierte en ello, pero sólo al final de operaciones definidas y complejas: anotación de una analogía de relaciones (el grito del otro es con respecto a lo que él experimenta —lo desconocido— lo que el mío con respecto a mi apetito o a mi miedo); inver-

[67] Condillac, *Grammaire,* p. 8.

68 Así, pues, todas las partes del discuno no serían mis que los fragmentos disociados y combinados de esta interjección inicial (Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, p. 75).

sión del tiempo y uso voluntario del signo antes de la representación que designa (antes de experimentar una sensación de hambre lo suficientemente fuerte para hacerme gritar, doy el grito con el que está asociada); por último, intención de hacer surgir en el otro la representación correspondiente al grito o al gesto (con esta particularidad, sin embargo, que al dar un grito yo no hago surgir, y no creo hacerlo, la sensación del hambre, sino la representación de la relación entre este signo y mi propio deseo de comer). El lenguaje sólo es posible sobre el fondo de este entrelazamiento. No reposa en un movimiento natural de comprehensión o de expresión, sino en las relaciones reversibles y analizables de los signos y de las representaciones. No existe el lenguaje desde que la representación se exterioriza, sino desde que, de manera concertada, separa un signo de sí y se hace representar por él. El hombre descubre en torno a él signos que serán como otras tantas palabras mudas por descifrar y por hacer audibles de nuevo, no a título de sujeto parlante ni en el interior de un lenguaje ya hecho; sino que, debido a que la representación se da signos, pueden nacer las palabras y, con ellas, todo un lenguaje que no es más que la organización ulterior de los signos sonoros. A pesar de su nombre, el "lenguaje de la acción" hace surgir la red irreductible de los signos que separa al lenguaje de la acción.

Y con ello, fundamenta su artificio en la naturaleza. Los elementos de los que se compone este lenguaje de la acción (sonidos, gestos, muecas) son propuestos sucesivamente por la naturaleza y, sin embargo, en su mayoría no tienen ninguna identidad de contenido con lo que designan, sino sobre todo relaciones de simultaneidad o de sucesión. El grito no se asemeja al miedo, ni la mano extendida al hambre. Una vez concertados, estos signos quedarán sin "fantasía y sin capricho",[69] dado que han sido instaurados, de una vez por todas, por la naturaleza; pero no expresan la naturaleza de lo que designan, porque no son a su imagen. Y, a partir de allí, los hombres podrán establecer un lenguaje convencional: disponen ahora de suficientes signos que señalan las cosas para fijar otros nuevos que analicen y combinen los primeros. En el *Discours sur l'origine de l'inégalité,*[70] Rousseau da valor a la tesis de que ninguna lengua puede descansar en un acuerdo entre los hombres, ya que éste supone un lenguaje ya establecido, reconocido y practicado; así, pues, hay que imaginarlo como algo recibido y no construido por los hombres. De hecho, el lenguaje de la acción confirma esta necesidad y hace inútil esta hipótesis. El hombre recibe de la naturaleza con

[69] Condillac, *Grammaire,* p. 10.

[70] Rousseau, *Discours sur l' origine de l'inégalité;* cf. Condillac, *Grammaire,* p. 27, ii. 1.

qué hacer los signos y estos signos le sirven, en primer lugar, para entenderse con los otros hombres y elegir los que han de retenerse, los valores que les reconocerán, las reglas de su uso; y después servirán para formar nuevos signos según el modelo de los primeros. La primera forma del acuerdo consiste en elegir los signos sonoros (los más fáciles de reconocer de lejos y los únicos que pueden utilizarse por la noche), la segunda en componer sonidos cercanos a los que indican representaciones vecinas para designar a las representaciones aún no marcadas. Así se constituye el lenguaje propiamente dicho, por una serie de analogías que prolongan lateralmente el lenguaje de la acción o, cuando menos, su parte sonora: se le asemeja y "es esta semejanza la que facilitará su inteligencia. Se la llama analogía... Veréis que la analogía que nos da la ley no nos permite elegir los signos al azar o arbitrariamente".[71]

La génesis del lenguaje a partir del lenguaje de la acción escapa por completo a la alternativa entre la imitación natural y la convención arbitraria. Allí donde hay algo natural —en los signos que nacen espontáneamente a través de nuestro cuerpo— no hay ninguna semejanza; y allí donde se utilizan las semejanzas, es una vez establecido el acuerdo voluntario entre los hombres. La naturaleza yuxtapone las diferencias y las liga por fuerza; la reflexión descubre las semejanzas, las analiza y las desarrolla. El primer tiempo permite el artificio, pero con un material impuesto en forma idéntica a todos los hombres; el segundo excluye lo arbitrario, pero abre vías al análisis que no serán exactamente superponibles en todos los hombres y en todos los pueblos. La ley de la naturaleza es la diferencia de las palabras y las cosas —la partición vertical entre el lenguaje y aquello que por debajo de él está encargado de designarlo; la regla de las convenciones es la semejanza de las palabras entre sí, la gran red horizontal que forma las palabras unas a partir de otras y las propaga hasta el infinito.

Comprendemos ahora por qué la teoría de las raíces no contradice en forma alguna el análisis del lenguaje de la acción, sino que viene a alojarse en él con toda exactitud. Las raíces son palabras rudimentarias que podemos encontrar, idénticas, en muchas lenguas —quizá en todas; han sido impuestas por la naturaleza como gritos involuntarios y son utilizadas espontáneamente por el lenguaje de la acción. Allí las fueron a buscar los hombres para hacerlas figurar en los lenguajes convencionales. Y si todos los pueblos, en todo los climas, han elegido, de entre el material del lenguaje de la acción, estas sonoridades elementales es porque descubrieron, aunque de una manera secundaria y reflexionada, una semejanza con el objeto que

[71] Condillac, *Grammaire.* pp. 11-2.

designaban o la posibilidad de aplicarlas a un objeto análogo. La semejanza de la raíz con lo que nombra no toma su valor del signo verbal, a no ser por la convención que ha unido a los hombres y regulado en una lengua su lenguaje de la acción. Así, a partir del interior de la representación, los signos alcanzan la naturaleza misma de lo que designan y que se impone, de manera idéntica, en todas las lenguas, el tesoro primitivo de los vocablos.

Las raíces pueden formarse de muchos modos. Por onomatopeya que, con certeza, no es una expresión espontánea, sino la articulación voluntaria de un signo semejante: "hacer con la voz el mismo ruido que el objeto que se quiere nombrar".[72] Por utilización de una semejanza experimentada en las sensaciones: "la impresión del color rojo, que es viva, rápida, difícil para la vista, se nos entregará bien por medio del sonido R que hace una impresión análoga al oído" [73] Al imponer a los órganos de la voz movimientos análogos a los que se intenta significar: "de suerte que el sonido que resulta de la forma y del movimiento natural del órgano puesto en tal estado se convierta en el nombre del objeto": la garganta raspa a fin de designar el frotamiento de un cuerpo contra otro, se ahueca interiormente para indicar una superficie cóncava.[74] Por último, utilizando para designar un órgano los sonidos que éste produce naturalmente: la articulación *ghen* ha dado su nombre a la garganta, de la que proviene, y se usan las dentales *(d y t)* para designar los dientes." Con estas articulaciones convencionales de la semejanza, cada lengua puede darse un juego de raíces primitivas. Juego restringido, ya que casi todas son monosilábicas y existe sólo un número pequeño de ellas —doscientas para la lengua hebrea según los cálculos estimativos de Bergier;[76] aún más restringidas si se piensa que son comunes (a causa de estas relaciones de semejanza que instituyen) a la mayor parte de las lenguas: De Brosses considera que, por lo que respecta a todos los dialectos de Europa y del Oriente, no llenan todas juntas "una hoja de papel de escribir". Pero a partir de ellas se ha formado cada lengua en su particularidad: "su desarrollo es prodigioso. Lo mismo que una semilla de olmo produce un gran árbol que dando nuevos retoños de cada raíz produce a la larga un verdadero bosque".[77]

Ahora puede desplegarse el lenguaje según su genealogía. Es esto

[72] De Brosses, *Traite de la formation mécanique des langues,* París, 1765 p.9.

[73] Abate Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues* París, 1774, pp. 34-5.

[74] De Brosses, *Traité sur la formation mécanique des langues,* pp. 16-8.

75 Id., *ibid.,* t. i, p. 14.

[76] Bergier, *Les Éléments primitifs des langues,* París, 1764, pp. 7-8.

[77] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues,* t. i, p. 18.

lo que De Brosses quería exponer en un espacio de filiaciones continuas al que llamaba el "Arqueólogo universal".[78] En lo alto de este espacio se escribirían las raíces —muy poco numerosas— que utilizan las lenguas de Europa y del Oriente; debajo de cada una de ellas se colocarían palabras más complicadas derivadas de ellas, pero poniendo cuidado en colocar primero las más próximas y en seguir un orden lo bastante cerrado para que haya entre las palabras sucesivas la menor distancia posible. Se constituirían así series perfectas y exhaustivas, cadenas absolutamente continuas en las que las rupturas, en caso de existir, indicarían incidentalmente el lugar de una palabra, de un dialecto o de una lengua hoy en día desaparecida.[79] Una vez constituida esta gran capa, se tendría un espacio de dos dimensiones que se podría recorrer en abscisas o en ordenadas: en la vertical se tendría la filiación completa de cada raíz, en la horizontal, las palabras utilizadas por una lengua dada; mientras más se alejara uno de las raíces primitivas, más complicadas y, sin duda, más recientes serían las lenguas definidas por una línea transversal, pero al mismo tiempo las palabras tendrían más eficacia y finura para el análisis de las representaciones. Así, en el espacio histórico y el cuadriculado del pensamiento se superpondrían con toda exactitud.

Esta búsqueda de las raíces bien puede aparecer como una vuelta a la historia y a la teoría de las lenguas madre que el clasicismo pareció dejar en suspenso durante un instante. En realidad, el análisis de las raíces no vuelve a colocar el lenguaje en una historia que sería como su medio de nacimiento y de transformación. Hace más bien de la historia el recorrido, por etapas sucesivas, del corte simultáneo de la representación y de las palabras. En la época clásica, el lenguaje no es fragmento de historia que autorice, en tal o cual momento, un modo definido de pensamiento y de reflexión; es un espacio de análisis sobre el cual desarrollan su recorrido el tiempo y el saber de los hombres. Y se encontrará muy fácilmente la prueba de que el lenguaje no se convirtió —o reconvirtió— por medio de la teoría de las raíces en un ser histórico, en la manera en que, durante el siglo xviii, se investigaron las etimologías. El hilo conductor no era el estudio de las transformaciones materiales de la palabra, sino la constancia de las significaciones.

Esta investigación tenía dos aspectos: definición de la raíz, aislamiento de las desinencias y de los prefijos. Definir la raíz es hacer una etimología. Arte que tiene sus reglas codificadas;[80] es necesario despojar a la palabra de todos los rasgos que hayan podido depositar

78 Id., *ibid.,* t. ii, pp. 490-9.
79 Id., *ibid., t. i,* prefacio, p. L.
80 Cf., en especial, Turgot, art. "Etymologie" de la *Encyclopédie.*

en ella las combinaciones y las flexiones; llegar a un elemento monosilábico; seguir este elemento en todo el pasado de la lengua, a través de las antiguas "cartas y glosarios"; remontarse a otras lenguas más primitivas. Y todo a lo largo de esta hilera hay que admitir que el monosílabo se transforma: todas las vocales pueden sustituirse unas a otras en la historia de una raíz, pues las vocales son la voz misma, que no tiene discontinuidad ni ruptura; en cambio, las consonantes se modifican de acuerdo con vías privilegiadas: guturales, linguales, palatales, dentales, labiales, nasales, forman familias de consonantes homofónicas en el interior de las cuales se efectúan, de preferencia pero sin ninguna obligación, los cambios de pronunciación.[81] La única constante imborrable que asegura la continuidad de la raíz a lo largo de su historia es la unidad de sentido: el terreno representativo que persiste indefinidamente. Porque "nada puede quizá limitar las inducciones y todo puede servir de fundamento, desde la semejanza total hasta las más ligeras semejanzas": el sentido de las palabras es "la luz más segura que pueda consultarse".[82]

6. LA DERIVACIÓN

¿A qué se debe que las palabras que, en su esencia primera, son nombres y designaciones y que se articulan de acuerdo con el análisis de la representación misma, puedan alejarse irresistiblemente de su significación original, adquirir un sentido cercano, más amplio o más limitado? ¿Cambiar no sólo de forma, sino también de extensión? ¿Adquirir nuevas sonoridades y también nuevos contenidos, tanto que de un equipo probablemente idéntico de raíces, las diversas lenguas han formado sonoridades diferentes y además palabras cuyo sentido no se recupera ya?

Las modificaciones de forma carecen de regla, son más o menos indefinidas y jamás estables. Todas sus causas son externas: facilidad de pronunciación, modos, costumbres, clima —el frío favorece "el silbido labial", el calor "las aspiraciones guturales".[83] En cambio, las alteraciones de sentido, dado que están limitadas al grado de permitir una ciencia etimológica si no absolutamente cierta, cuando menos "probable",[84] obedecen a principios asignables. Estos principios, que

[81] Éstas son, con algunas variantes accesorias, las únicas leyes de variaciones fonéticas que reconocen De Brosses *(De la formation mécanique des langues,* pp. 108-23), Bergier *(Éléments primitifs des langues,* pp. 45-62), Court de Gébelin *(Histoire naturelle de la parole,* pp. 59-64) y Turgot (art. "Étymologie").

[82] Turgot, art. "Étymologie" de la *Encyclopédie.* Cf. De Brosses, p. 420.

[83] De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues,* t. i, pp. 66-7.

[84] Turgot, art. "Étymologie" de la *Encyclopédie.*

fomentan la historia interna de las lenguas, son todos de orden especial. Los unos conciernen a la semejanza visible o la vecindad de las cosas entre sí; los otros conciernen al lazo con el que se unen el lenguaje y la forma según la cual se conserva. Las figuras y la escritura.

Se conocen dos grandes tipos de escritura: la que retraza el sentido de las palabras y la que analiza y restituye los sonidos. Entre ambas hay una partición rigurosa, ya sea que se admita que la segunda ha tomado, entre ciertos pueblos, la primacía sobre la primera a continuación de un verdadero "golpe genial",[85] ya sea que se admita que si bien son diferentes una de la otra, aparecieron casi simultáneamente, la primera entre los pueblos dibujantes y la segunda entre los pueblos cantores.[86] Representar gráficamente el sentido de las palabras es, en su origen, dibujar con exactitud la cosa que designa: a decir verdad, apenas es una escritura, cuando más una reproducción pictórica gracias a la cual sólo se pueden transcribir los relatos más concretos. Según Warburton, los mexicanos apenas conocían este procedimiento.[87] La verdadera escritura comienza cuando se trata de representar no la cosa misma, sino uno de los elementos que la constituyen, una de las circunstancias que la señalan o cualquier otra cosa a la que se asemeje. De allí que haya tres técnicas: la escritura curiológica de los egipcios, la más basta, que utiliza "la circunstancia principal de un tema para dar cuenta de todo" (un arco por una batalla, una escala por el sitio de una ciudad); después los jeroglíficos "trópicos" un poco más perfeccionados, que utilizan una circunstancia notable (dado que Dios es omnipotente, lo sabe todo y puede vigilar a los hombres, se le representará por medio de un ojo); por último, la escritura simbólica que se sirve de semejanzas más o menos escondidas (el sol que se levanta es figurado por la cabeza de un cocodrilo cuyos redondos ojos afloran justo en la superficie del agua).[88] Se reconocen allí las tres grandes figuras de la retórica: sinécdoque, metonimia y catacresis. Y siguiendo la nervatura que prescriben, han podido evolucionar esos lenguajes duplicados por una escritura simbólica. Poco a poco van cargándose de poderes poéticos; las primeras denominaciones se convierten en el punto de partida de largas metáforas: éstas se complican progresivamente y muy pronto están tan lejos de su punto de origen que éste se hace muy difícil de volver a encontrar. Así nacen las supersticiones que hacen creer que el sol es un cocodrilo o Dios un ojo enorme

[85] Duclos, *Remarques sur la grammaire générale,* pp. 43-4.

[86] Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, pp. 307-12.

[87] Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (trad francesa París 1744), p. 15.

[88] Warburton, *ibid.,* pp. 19-23.

que vigila el mundo; así nacen también los saberes esotéricos entre quienes (los sacerdotes) se trasmiten de generación en generación las metáforas; así nacen las alegorías del discurso (tan frecuentes en las literaturas más antiguas) y también esta ilusión de que el saber consiste en conocer las semejanzas.

Sin embargo, la historia del lenguaje dotado de una escritura figurada se detiene pronto. Pues apenas le es posible lograr progresos. Los signos no se multiplican con el análisis meticuloso de las representaciones, sino con las analogías más lejanas: de suerte que la imaginación de los pueblos es la que resulta favorecida y no su reflexión. La credulidad y no la ciencia. Además, el conocimiento necesita dos aprendizajes: primero el de las palabras (como en el caso de todos los lenguajes), después el de las siglas que no tienen relación con la pronunciación de las palabras; una vida humana no resulta demasiado larga para esta doble educación; y si se ha tenido, por añadidura, el ocio para hacer un descubrimiento, no se dispone de signos para trasmitirlo. A la inversa, un signo trasmitido, dado que no tiene una relación intrínseca con la palabra que figura, permanece siempre dudoso: de una a otra época nunca se puede estar seguro de que el mismo sonido habite en la misma figura. Así, pues, las novedades son imposibles y las tradiciones están comprometidas. Tanto que el único cuidado de los sabios es guardar "un respeto supersticioso" por las luces recibidas de los antepasados y por las instituciones que guardan la herencia: "piensan que todo cambio en las costumbres se refleja en la lengua y que todo cambio en la lengua confunde y aniquila toda su ciencia".[89] Cuando un pueblo no *posee* más que una escritura figurada, su política debe excluir la historia o, cuando menos, cualquier historia que no sea pura y simple conservación. Allí, en esa relación del espacio con el lenguaje, se sitúa, según Volney,[90] la diferencia esencial entre Oriente y Occidente. Es como si la disposición espacial del lenguaje prescribiera la ley del tiempo; como si su lenguaje no llegara a los hombres a través de la historia, sino que, a la inversa, no llegaran a la historia más que a través del sistema de sus signos. En este nudo de la representación, de las palabras y del espacio (las palabras representan el espacio de la representación y se representan, a su vez, en el tiempo) se forma, silenciosamente, el destino de los pueblos.

En efecto, con la escritura alfabética la historia de los hombres cambia por completo. Transcriben en el espacio ya no sus ideas, sino los sonidos y de éstos extraen los elementos comunes para formar un pequeño número de signos únicos, cuya combinación per-

[89] Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie,* t. ii, pp. 284-300.
90 Volney, *Les ruines,* París, 1791, cap. xiv.

mitirá formar todas las sílabas y todas las palabras posibles. En tanto que la escritura simbólica, al querer espacializar las representaciones mismas, sigue la confusa ley de las similitudes y hace que el lenguaje se deslice fuera de las formas del pensamiento reflexivo, la escritura alfabética, al renunciar a dibujar la representación, traspone en el análisis de los sonidos las reglas válidas para la razón misma. Tanto que si bien las letras no pueden representar las ideas se combinan entre sí como las ideas y éstas se atan y desatan como las letras del alfabeto.[91] La ruptura del paralelismo exacto entre representación y grafismo permite alojar la totalidad del lenguaje, aun el escrito, en el dominio general del análisis y de apoyar uno en otro el progreso de la escritura y el del pensamiento.[92] Los mismos signos gráficos podrán descomponer todas las palabras nuevas y trasmitir, sin temor a olvido, cada descubrimiento, desde que se haga; un mismo alfabeto servirá para transcribir diferentes lenguas y hacer pasar así las ideas de un pueblo a otro. El aprendizaje de este alfabeto resulta muy fácil a causa del pequeño número de sus elementos y así cada uno podrá consagrar a la reflexión y al análisis de las ideas el tiempo que los otros pueblos despilfarran en aprender las letras. De este modo, en el interior del lenguaje, más exactamente en este pliegue de las palabras en el que se reúnen el análisis y el espacio, nace la posibilidad primera, aunque indefinida, del progreso. En su raíz, el progreso, tal como fue definido en el siglo xviii, no es un movimiento interior de la historia, sino el resultado de una relación fundamental entre el espacio y el lenguaje: "los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura dan a los hombres el medio de asegurarse la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, lo mismo que una herencia siempre en aumento de los descubrimientos de cada siglo; y el género humano considerado según su origen se presenta a los ojos de un filósofo como un todo inmenso que, lo mismo que cada individuo, tiene su infancia y su progreso".[93] El lenguaje da a la perpetua ruptura del tiempo la continuidad del espacio y, en la medida en que analiza, articula y recorta la representación, tiene el poder de ligar a través del tiempo el conocimiento de las cosas. Con el lenguaje, la monotonía confusa del espacio se fragmenta, en tanto que se unifica la diversidad de las sucesiones.

Queda, sin embargo, un último problema. Pues la escritura es el soporte y el guardián siempre alerta de estos análisis progresivamente más finos. No es su principio, ni su primer movimiento. Éste es un

[91] Condillac, *Grammaire,* cap. 2.

[92] Adam Smith, *Considerations concerning the first formation of languages,* trad. francesa cit., p. 424.

93 Turgot, *Tableau des progrés succesifs de l'esprit* human, 1750, *Oeuvres,* ed. Schelle, p. 215.

deslizamiento común de la atención, los signos y las palabras. En una representación, el espíritu puede vincularse y vincular un signo verbal a un elemento del que forma parte, a una circunstancia que lo acompaña, a otra cosa, ausente, que le es semejante y por ella le viene a la memoria.[94] Así se ha desarrollado el lenguaje y, poco a poco, ha seguido su camino a partir de las primeras designaciones. En el origen, todo tenía un nombre —nombre propio o singular. Después el nombre se vinculó a un solo elemento de esta cosa y se aplicó a todos los otros individuos que también le contenían: ya no es ral encina la que se nombra *árbol,* sino todo aquello que tiene, cuando menos, tronco y ramas. El nombre se vinculó también a una circunstancia señalada: la *noche* designa no el fin de este día, sino el lapso de oscuridad que separa todas las puestas de sol de todas las auroras. Por último, se vinculó a las analogías: se llamó *hoja* a todo aquello que es pequeño y liso como una hoja de árbol.[95] Él análisis progresivo y la articulación más adelantada del lenguaje que permiten dar un solo nombre a muchas cosas se hacen siguiendo el hilo de estas figuras fundamentales que la retórica conoce tan bien: sinécdoque, metonimia y catacresis (o metáfora, si la analogía es menos inmediatamente sensible). En efecto, no son el resultado de un refinamiento del estilo; por el contrario, traicionan la movilidad propia de todo lenguaje cuando es espontáneo: "se hacen más figuras en un día de mercado en la plaza que en muchos días de asambleas académicas".[96] Es muy probable que esta movilidad haya sido mucho mayor en su origen que ahora: en nuestros días, el análisis es tan fino, el cuadriculado tan cerrado, las relaciones de coordinación y de subordinación están tan bien establecidas, que las palabras apenas tienen ocasión de cambiar su lugar. Pero en los comienzos de la humanidad, cuando las palabras eran raras, cuando las representaciones eran aún confusas y mal analizadas, cuando las pasiones las modificaban o las fundamentaban, las palabras tenían una gran capacidad de desplazamiento. Hasta se puede decir que las palabras han sido figuradas antes de ser propias: es decir, que tenían apenas la categoría de nombres singulares cuando se extendieron ya sobre las representaciones por la fuerza de una retórica espontánea. Como dice Rousseau, se habló sin duda de gigantes antes de designar a los hombres.[97] Primero se designó a los barcos por sus velas y el alma, la *psyche,* recibió primitivamente la figura de una mariposa.[98]

94 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances, Oeuvres,* t. i, pp. 75-87.
95 Du Marsais, *Traité des tropes,* ed. de 1811, pp. 150-1.
96 Id., *ibid.,* p. 2.
97 Rousseau, *Essai sur l'origine des langues,* pp. 152-3.
98 De Brosses, *Traité de la prononciation mécanique,* p. 267.

Tanto que lo que se descubre en el fondo del lenguaje hablado, lo mismo que de la escritura, es el espacio retórico de las palabras: esta libertad del signo de venir a colocarse, de acuerdo con el análisis de la representación, sobre un elemento interno, sobre un punto de su cercanía, sobre una figura análoga. Y si las lenguas tienen la diversidad que hemos comprobado, si a partir de las designaciones primitivas, que sabemos sin duda alguna que son comunes a causa de la universalidad de la naturaleza humana, no han dejado de desplegarse según formas diferentes, si cada una de ellas tiene su historia, sus modos, sus hábitos, sus olvidos, esto se debe a que las palabras tienen su *lugar,* no en el *tiempo,* sino en un *espacio* en el que pueden encontrar su sitio originario, desplazarse, volverse sobre sí mismas y desplegar lentamente toda una curva: un espacio *tropológico.* Volvemos así justo a lo que había servido de punto de partida a la reflexión sobre el lenguaje. Entre todos los signos, el lenguaje tenía la propiedad de ser sucesivo: no porque pertenezca a una cronología, sino porque expone en sucesivas sonoridades lo simultáneo de la representación. Pero esta sucesión que analiza y hace aparecer, unos tras otros, los elementos discontinuos, recorre el espacio que la representación ofrece a la mirada del espíritu. Tanto que el lenguaje no hace más que poner en un orden lineal las dispersiones representadas. La proposición desarrolla y hace comprender la figura que la retórica hace sensible a la mirada. Sin este espacio tropológico, el lenguaje no estaría formado por todos esos nombres comunes que permiten establecer una relación de atribución. Y sin este análisis de las palabras, las figuras hubieran permanecido mudas, instantáneas y, percibidas en la incandescencia del instante, habrían caído muy pronto en una noche en la que no existe el tiempo.

Desde la teoría de la proposición hasta la de la derivación, toda la reflexión clásica sobre el lenguaje —todo lo que se llamó la "gramática general"— no es más que el comentario riguroso de esta simple frase: "el lenguaje analiza". En el siglo XVII, oscila en este punto toda la experiencia occidental del lenguaje —experiencia que había creído siempre, hasta ese momento, que el *lenguaje hablaba.*

7. EL CUADRILÁTERO DEL LENGUAJE

Algunas observaciones para terminar. Las cuatro teorías —de la proposición, de la articulación, de la designación y de la derivación— forman como los segmentos de un cuadrilátero. Se oponen de dos en dos y se apoyan de dos en dos. La articulación es lo que da contenido a la pura forma verbal, aun vacía, de la proposición; la llena,

pero se opone a ella como una denominación que diferencia las cosas se opone a la atribución que las une. La teoría de la designación manifiesta el punto de vinculación de todas las formas nominales que recorta la articulación; pero se opone a ésta, como la designación instantánea, gesticular, perpendicular se opone al recorte de las generalidades. La teoría de la derivación muestra el movimiento continuo de las palabras a partir de su origen, pero el deslizamiento por la superficie de la representación se opone al lazo único y estable que vincula una raíz con una representación. Por último, la derivación hace volver a la proposición, ya que sin ella la designación permanecería replegada sobre sí y no podría adquirir esta generalidad que autoriza un lazo de atribución; sin embargo, la derivación se efectúa de acuerdo con una figura espacial, en tanto que la proposición se desarrolla según un orden sucesivo.

Es necesario hacer notar que entre los vértices opuestos de este rectángulo existen relaciones diagonales. En primer lugar, entre la articulación y la derivación: es posible tener un lenguaje articulado, con palabras que se yuxtaponen, se empalman o se ordenan unas a otras, en la medida en que, a partir de su valor de origen y del simple acto de designación que las ha fundamentado, las palabras no han dejado de derivarse, adquiriendo una extensión variable; de allí, un eje que atraviesa todo el cuadrilátero del lenguaje; a lo largo de esta línea se fija el estado de una lengua: sus capacidades de articulación son prescritas por el punto de derivación al que ha llegado; allí se definen, a la vez, su postura histórica y su poder de discriminación. La otra diagonal va de la proposición al origen, es decir, de la afirmación implícita en todo acto de juzgar a la designación implícita en todo acto de nombrar; a lo largo de este eje se establece la relación de las palabras con lo que representan: aparece así que las palabras no sólo dicen el ser de la representación, sino que siempre nombran algo representado. La primera diagonal señala el progreso del lenguaje en su poder de especificación; la segunda, el embrollamiento indefinido del lenguaje y de la representación —el desdoblamiento que hace el signo verbal representa siempre una representación. Sobre esta última línea, la palabra funciona como sustituto (con su poder de representar); sobre la primera, como elemento (con su poder de componer y de descomponer).

En el punto de cruce de estas dos diagonales, en el centro del cuadrilátero, allí donde el desdoblamiento de la representación se descubre como análisis y donde el sustituto tiene el poder de repartir, allí donde se alojan, en consecuencia, la posibilidad y el principio de una taxinomia general de la representación, allí está el *nombre*. Nombrar es, todo a un tiempo, dar la representación verbal de una

representación y colocarla en un cuadro general. Toda la teoría clásica del lenguaje se organiza en torno a este ser privilegiado y central. En él se cruzan todas las funciones del lenguaje, ya que se le debe el que las representaciones puedan figurar en una proposición. También se le debe el que el discurso se articule sobre el conocimiento. Bien entendido, sólo el juicio puede ser verdadero o falso. Pero si todos los nombres fueran exactos, si el análisis en que descansan hubiera sido perfectamente reflexionado, si la lengua estuviera "bien hecha", no habría ninguna dificultad para pronunciar juicios verdaderos y el error, en el caso de que se produjera, sería tan fácil de descubrir y tan evidente como en un cálculo algebraico. Pero la imperfección del análisis y todos los deslizamientos de la derivación han impuesto nombres a los análisis, a las abstracciones o a las combinaciones ilegítimas. Lo que no tendría inconveniente alguno (por ejemplo, el dar un nombre a los monstruos de la fábula), si la palabra se diera como representación de una representación: tanto que no es posible pensar una palabra —por abstracta, general y vacía que sea— sin afirmar la posibilidad de lo que representa. Por ello, en la mitad del cuadrilátero del lenguaje, el nombre aparece a la vez como el punto hacia el cual convergen todas las estructuras de la lengua (es su figura más íntima, la mejor protegida, el puro resultado interior de todas su convenciones, de todas sus reglas, de toda su historia) y como el punto a partir del cual todo el lenguaje puede entrar en relación con la verdad por la que será juzgado.

Allí se anuda toda la experiencia clásica del lenguaje: el carácter reversible del análisis gramatical que es, de un solo golpe, ciencia y prescripción, estudio de las palabras y regla para construirlas, utilizarlas, reformarlas en su función representativa; el nominalismo fundamental de la filosofía desde Hobbes hasta la Ideología, nominalismo que es inseparable de una crítica del lenguaje y de toda esta desconfianza con respecto a las palabras generales y abstractas que encontramos en Malebranche, en Berkeley, en Condillac y en Hume; la gran utopía de un lenguaje perfectamente transparente en el que las cosas mismas se nombrarían sin turbiedades, sea por un sistema totalmente arbitrario, pero reflexionado con toda exactitud (lengua artificial), sea por un lenguaje tan natural que traduciría el pensamiento como el rostro cuando expresa una pasión (Rousseau soñó, en el primero de sus *Dialogues,* con este lenguaje hecho de signos inmediatos). Puede decirse que es el Nombre el que organiza todo el discurso clásico; hablar o escribir no es decir las cosas o expresarse, no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de la denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta el lugar en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia

común y que permite darles un nombre. Pero este nombre, una vez enunciado, reabsorbe y borra todo el lenguaje que ha conducido hasta él o que se ha atravesado a fin de llegar a él. De tal suerte que, en su esencia profunda, el discurso clásico tiende siempre a este límite; pero sólo subsiste al retroceder. Camina en el suspenso, mantenido sin cesar, del Nombre. Por ello, en su posibilidad misma, está ligado a ¡a retórica, es decir, a todo ese espacio que rodea al nombre, lo hace oscilar en tomo a lo que representa, hace surgir los elementos, la cercanía o las analogías de lo que nombra. Las figuras que atraviesa el discurso aseguran el retardo del nombre que viene en el último momento a llenarlas y a abolirías. El nombre es el *término* del discurso. Y quizá toda la literatura clásica se aloja en este espacio, en este movimiento para alcanzar un nombre siempre dudoso ya que mata, al agotarla, la posibilidad de hablar. Este movimiento es el que ha arrebatado la experiencia del lenguaje desde el testimonio, tan contenido, de *La Princesse de Cléves* hasta la violencia inmediata de *Juliette.* Aquí, la denominación se da al fin en su desnudez más simple y las figuras de la retórica que, hasta ahora, la tenían en suspenso, oscilan y se convierten en las figuras indefinidas del deseo a tal grado que los mismos nombres siempre repetidos se agotan en el examen sin que les sea dado jamás alcanzar el límite. Toda la literatura clásica se aloja en el movimiento que va de la figura del nombre al nombre mismo, pasando de la tarea de nombrar aún la misma cosa por medio de nuevas figuras (es el preciosismo) a la de nombrar por medio de palabras justas al fin lo que jamás lo ha sido o ha permanecido dormido entre los pliegues de palabras lejanas: por ejemplo, los secretos del alma, estas impresiones nacidas en el límite del cuerpo y de las cosas y, para las cuales, el lenguaje de la *Cinquiéme Réverie* se ha tomado espontáneamente límpido. El romanticismo creerá haber roto con la época precedente por haber aprendido a nombrar las cosas por su nombre. A decir verdad, todo el clasicismo tendía a ello: Hugo cumple la promesa de Voiture. Pero, por este hecho mismo, el nombre deja de ser la recompensa del lenguaje; se convierte en su materia enigmática. El único momento —intolerable y oculto hace mucho tiempo en el secreto— en el que el nombre fue a la vez logro y sustancia del lenguaje, promesa y materia en bruto, fue cuando, con Sade, fue atravesado en toda su extensión por el deseo, cuyo lugar de aparición era, la saciedad y el recomienzo indefinido. De allí, el hecho de que la obra de Sade represente, en nuestra cultura, el papel de un incesante murmullo primordial. Con esta violencia del nombre pronunciado al fin por sí mismo, el lenguaje emerge en su brutalidad de cosa; las otras "partes de la oración" toman a su vez su autonomía, escapan

al dominio del nombre y dejan de formar una ronda accesoria de ornamentos en torno a él. Y dado que no hay una belleza especial en "retener" al lenguaje en tomo y al borde del nombre, en hacerle mostrar lo que no dice, habrá un discurso no discursivo cuyo papel será el manifestar el lenguaje en su ser en bruto. Este ser propio del lenguaje es lo que el siglo XIX llamará el Verbo (por oposición al "verbo" de los clásicos, cuya función era prender, discreta pero continuamente, el lenguaje al ser de la representación). Y el discurso que retiene este ser y lo libera para sí mismo es la literatura.

En torno a este privilegio clásico del nombre, los segmentos teóricos (proposición, articulación, designación y derivación) definen el linde de lo que antes era la experiencia del lenguaje. Al analizarlos paso a paso, no se trataba de hacer una historia de las concepciones gramaticales de los siglos XVII y XVIII, ni de establecer el perfil general de lo que los hombres hayan podido pensar acerca del lenguaje. Se trataba de determinar en qué condiciones puede convertirse el lenguaje en el objeto de un saber y entre cuáles límites se despliega este dominio epistemológico. No se trata de calcular el común denominador de las opiniones, sino definir a partir de qué era posible que hubiera opiniones —sean las que fueren— sobre el lenguaje. Por ello, este rectángulo dibuja una periferia más que una figura interior y muestra cómo el lenguaje se enreda con lo que le es exterior e indispensable. Hemos visto que sólo hay lenguaje por virtud de la proposición: sin la presencia, cuando menos implícita, del verbo *ser* y de la relación de atribución que autoriza, no se tendría un lenguaje, sino signos como los demás. La forma proposicional exige como condición del lenguaje la afirmación de una relación de identidad o de diferencia: no se habla sino en la medida en que es posible esta relación. Pero los otros tres segmentos teóricos implican otra exigencia: para que haya derivación de palabras a partir de su origen, para que haya una pertenencia originaria de una raíz a su significación, en fin, para que haya un recorte articulado de las representaciones, es necesario que haya, desde la experiencia más inmediata, un rumor analógico de las cosas, de las semejanzas que se dan de entrada. Si todo fuera una diversidad absoluta, el pensamiento estaría destinado a la singularidad, y, como la estatua de Condillac antes de que empiece a recordar y a comparar, estaría destinado a la dispersión absoluta y a la absoluta monotonía. No serían posibles ni la memoria ni la imaginación, ni, en consecuencia, la reflexión. Sería imposible comparar las cosas entre sí, de definir sus rasgos idénticos y de fundar un nombre común. No habría lenguaje. Si el lenguaje existe es porque, debajo de las identidades y las diferencias, está el fondo de las continuidades, de las semejanzas,

de las repeticiones, de los entrecruzamientos naturales. La semejanza, excluida del saber desde principios del siglo XVII, constituye siempre el límite exterior del lenguaje: el anillo que rodea el dominio de lo que se puede analizar, ordenar y conocer. Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar.

Podemos apresar ahora cuál es la unidad sólida y cerrada del lenguaje en la experiencia clásica. Es ella la que, por el juego de una designación articulada, hace entrar la semejanza en la relación preposicional. Es decir, en un sistema de identidades y de diferencias, tal como es fundamentado por el verbo *ser* y manifestado por la red de *nombres.* La tarea fundamental del "discurso" clásico es *atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre.* Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. Al nombrar el ser de toda representación en general era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa representada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia —nomenclatura y taxinomia.

CAPÍTULO QUINTO

CLASIFICAR

1. LO QUE DICEN LOS HISTORIADORES

Las historias de las ideas o de las ciencias —que sólo se designan aquí en su perfil medio— dan crédito al siglo XVII y sobre todo al XVIII de una nueva curiosidad: la que les hizo, si no descubrir, cuando menos ampliar y precisar hasta un grado inconcebible antes las ciencias de la vida. Tradicionalmente se da a este fenómeno un cierto número de causas y se le adscriben muchas manifestaciones esenciales.

Del lado de los orígenes o motivos se colocan los nuevos privilegios de observación: los poderes que se le atribuirán, a partir de Bacon, y los perfeccionamientos técnicos que le otorga la invención del microscopio. También se colocan allí el prestigio entonces reciente de las ciencias físicas que proporcionaban un modelo de racionalidad; ya que se había podido analizar, por medio de la experimentación y de la teoría, las leyes del movimiento o las de la reflexión de un rayo luminoso, ¿acaso no era normal buscar, por medio de las experiencias, de las observaciones o de los cálculos, las leyes que permiten organizar el dominio más complejo y más cercano de los seres vivos? El mecanicismo cartesiano, que después se convirtió en un obstáculo, fue en un principio como el instrumento de una transferencia y habría conducido, un poco a pesar de sí mismo, de la racionalidad mecánica al descubrimiento de esa otra racionalidad que es la de lo vivo. Del lado de las causas, los historiadores ponen también, un poco revueltos, diversos puntos de atención: interés económico por la agricultura, del que los fisiócratas dan testimonio, pero también los primeros esfuerzos de la agronomía; a medio camino entre la economía y la teoría, la curiosidad por las plantas y los animales exóticos, a los que se trata de aclimatar y sobre los cuales los grandes viajes de investigación o de exploración —el de Tournefort al Medio Oriente, el de Adanson al Senegal— proporcionan descripciones, grabados y especímenes; y después, sobre todo, la valoración ética de la naturaleza, con todo ese movimiento, ambiguo en su principio, por el cual se "invierte" —ya se sea aristócrata o burgués— dinero y sentimiento en una tierra que por largos años las épocas

precedentes habían abandonado. En el corazón del siglo XVIII, Rousseau herboriza.

En el registro de las manifestaciones, los historiadores señalan en seguida las formas variadas que tomarán estas nuevas ciencias de la vida y el "espíritu", como se dice, que las dirigió. Primero fueron mecanicistas, bajo la influencia de Descartes, y justo hasta fines del siglo XVII; así, pues, los primeros esfuerzos de una química apenas esbozada las habría marcado, pero todo a lo largo del siglo XVIII, los temas vitalistas habrían tomado o retomado su privilegio para formularse al fin en una teoría unitaria —este "vitalismo" que profesaron, en formas un tanto diferentes, Bordeu y Barthez en Montpellier, Blumenbach en Alemania, Diderot y después Bichat en París. Bajo estos diferentes regímenes teóricos, se plantean cuestiones, casi siempre las mismas, que reciben cada vez soluciones diferentes: posibilidad de clasificar a los seres vivos —unos, como Linneo, sosteniendo que toda la naturaleza puede entrar en una taxinomia; otros, como Buffon, que es demasiado diversa y rica para ajustarse a un marco tan rígido; proceso de la generación, con aquellos, más mecanicistas, que son partidarios de la preformación, y los otros que creen en un desarrollo específico de los gérmenes; análisis de los funcionamientos (la circulación, según Harvey, la sensación, la motricidad y, hacia fines del siglo, la respiración).

A través de estos problemas y de las discusiones que hicieron nacer, resulta un juego para los historiadores el reconstituir los grandes debates, de los que se dice que compartieron la opinión y las pasiones de los hombres, lo mismo que su razonamiento. Se cree volver a encontrar así el rastro de un conflicto mayor entre una teología que aloja, bajo cada forma y en todos los movimientos, la providencia de Dios, la simplicidad, el misterio y la solicitud de sus vías, y una ciencia que ya busca definir la autonomía de la naturaleza. Se encuentra también así de nuevo la contradicción entre una ciencia demasiado apegada a la vieja precedencia de la astronomía, de la mecánica y de la óptica y otra que supone ya que debe de haber algo irreductible y específico en los dominios de la vida. Por último, los historiadores ven dibujarse, como si fuera ante sus ojos, la oposición entre los que creen en la inmovilidad de la naturaleza —a la manera de Tournefort y de Linneo sobre todo— y los que, con Bonnet, Benoit de Maillet y Diderot, presienten ya la gran potencia creadora de la vida, su inagotable poder de transformación, su plasticidad y esta deriva que envuelve a todos sus productos, entre ellos nosotros mismos, en un tiempo del que nadie es dueño. Mucho antes de Darwin y de Lamarck, el gran debate del evolucionismo quedó abierto por el *Telliamed,* la *Palingénésie* y el *Rêve de D'Alam-*

bert. El mecanicismo y la teología, apoyándose uno en otra o combatiéndose sin cesar, mantendrán la época clásica lo más cerca de su origen —por parte de Descartes y de Malebranche; frente a ellos, la irreligiosidad y algo así como una intuición confusa de la vida, en conflicto a su vez (como en Bonnet) o en complicidad (como en Diderot), la atraen hacia su porvenir más próximo: hacia ese siglo XIX del que se supone que ha dado a las tentativas, aun oscuras y encadenadas del siglo XVIII, su cumplimiento positivo y racional en una ciencia de la vida que no ha tenido necesidad de sacrificar la racionalidad para mantener en lo más vivo de su conciencia la especificidad de lo viviente y este calor, un poco subterráneo, que circula entre él —objeto de nuestro conocimiento— y nosotros que estamos allí para conocerlo.

Es inútil volver a los supuestos de tal método. Bastará con mostrar aquí las consecuencias: la dificultad para apresar la red que puede enlazar unas con otras investigaciones tan diversas como las tentativas de llegar a una taxinomia y las observaciones microscópicas; la necesidad de registrar como hechos de observación los conflictos entre los "firmes" y los que no lo son, o entre los partidarios del método y los del sistema; la obligación de repartir el saber en dos tramos que se embrollan, si bien son extraños uno a otro: el primero se define por lo que ya se sabía por demás (la herencia aristotélica o escolástica, el peso del cartesianismo, el prestigio de Newton), el segundo por lo que no se sabía aún (la evolución, la especificidad de la vida, la noción de organismo); y sobre todo la aplicación de categorías que son rigurosamente anacrónicas con respecto a este saber. Entre todas, la más importante es evidentemente la de la vida. Se quieren hacer historias de la biología en el siglo XVIII, pero no se advierte que la biología no existía y que su corte del saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural,*

2. LA HISTORIA NATURAL

¿Cómo pudo definir la época clásica este dominio de la "historia natural", cuya evidencia y unidad misma nos parecen ahora tan lejanas y como ya revueltas? ¿Cuál es el campo en el que la naturaleza apareció tan próxima a sí misma que los individuos que comprende pudieron ser clasificados, y tan alejada de sí misma que tenían que serlo por medio del análisis y la reflexión?

Se tiene la impresión —y así se Ha dicho con mucha frecuencia— de que la historia de la naturaleza ha debido aparecer al caer de nuevo el mecanicismo cartesiano. Cuando quedó finalmente en claro que era imposible hacer entrar el mundo entero dentro de las leyes del movimiento rectilíneo, cuando la complejidad del vegetal y del animal hubieron resistido lo suficiente a las formas simples de la sustancia extensa, fue necesario que la naturaleza se manifestara en su extraña riqueza; y la minuciosa observación de los seres vivientes nacería sobre esta playa de la que el cartesianismo acababa de retirarse. Por desgracia, las cosas no suceden con esta sencillez. Es muy posible —aunque habría que examinarlo— que una ciencia nazca de otra; pero una ciencia nunca puede nacer de la ausencia de otra, ni del fracaso, ni de los obstáculos encontrados por otra. De hecho, la posibilidad de la historia natural, con Ray, Jonston, Christoph Knaut, es contemporánea del cartesianismo y no de su fracaso. La misma *episteme* autorizó la mecánica de Descartes hasta d'Alambert y la historia natural de Tournefort a Daubenton.

Para que apareciera la historia natural, no fue necesario que la naturaleza se espesara, se oscureciera y multiplicara sus mecanismos hasta adquirir el peso opaco de una historia que sólo es posible retrazar y describir, sin poderla medir, calcular, ni explicar; lo que ha sido necesario —y es todo lo contrario— es que la Historia se convierta en Natural. Lo que existía en el siglo XVI y hasta mediados del XVII eran historias: Belon había escrito una Histoire *de la nature des Oiseaux;* Duret, una *Histoire admirable des Plantes;* Aldrovandi, una Histoire *des Serpents et des Dragons.* En 1657, Jonston publicó una Historia *naturalis de quadripedidus.* Desde luego, esta fecha de nacimiento no es rigurosa,[1] sólo sirve para simbolizar un punto de referencia y señalar, de lejos, el enigma manifiesto de un acontecimiento. Este acontecimiento es la súbita decantación, en el dominio de la Historia, de dos órdenes, desde entonces diferentes, de conocimiento. Hasta Aldrovandi, la historia era el tejido inextricable y perfectamente unitario, de lo que se ve de las cosas y de todos los signos descubiertos o depositados en ellas: hacer la historia de una planta o de un animal era lo mismo que decir cuáles son sus elementos o sus órganos, qué semejanzas se le pueden encontrar, las virtudes que se le prestan, las leyendas e historias en las que ha estado mezclado, los blasones en los que figura, los medicamentos que se fabrican con su sustancia, los alimentos que proporciona, lo que los antiguos dicen sobre él, lo que los viajeros pueden decir. La historia de un ser vivo era este mismo ser, en el interior de toda esa red semántica que lo enlaza con el mundo. La partición, para

[1] J. Ray, en 1686, escribió aún una *Historia plantarum generalis.*

nosotros evidente, entre lo que nosotros vemos, y lo que los otros han observado o trasmitido, y lo que otros por último han imaginado o creído ingenuamente, esta gran tripartición, tan sencilla en apariencia y tan inmediata, entre la *observación,* el *documento* y la *fábula* no existía aún. Y no era que la ciencia vacilara entre una vocación racional y todo el peso de una tradición ingenua, sino que había una razón muy precisa y apremiante: los signos formaban parte de las cosas, en tanto que en el siglo XVII se convierten en modos de representación.

¿Al escribir Jonston su Historia *naturdis de quadripedidus* sabía más sobre el tema que Aldrovandi medio siglo antes? No mucho más, dicen los historiadores. Pero no es ésta la cuestión o, si se quiere plantearla en estos términos, habría que responder que Jonston sabía mucho menos que Aldrovandi. Éste despliega, a propósito de todo animal estudiado, y en el mismo nivel, la descripción de su anatomía y las formas de capturarlo; su utilización alegórica y su modo de generación; su habitat y los palacios de su leyenda; su nutrición y la mejor manera de ponerlo en salsa. Jonston subdivide su capítulo sobre el caballo en doce rúbricas: nombre, partes anatómicas, lugar de habitación, edades, generación, voz, movimientos, simpatía y antipatía, usos, usos medicinales.[2] Nada de esto falta en Aldrovandi, pero hay mucho más. Y la diferencia esencial está en lo que falta. Se ha hecho a un lado, como una parte muerta e inútil, toda la semántica animal. Las palabras que se entrelazaban con el animal han sido desatadas y sustraídas: y el ser vivo, en su anatomía, en su forma, en sus costumbres, en su nacimiento y en su muerte, aparece como desnudo. La historia natural encuentra su lugar en esta distancia, ahora abierta, entre las cosas y las palabras —distancia silenciosa, carente de toda sedimentación verbal y, sin embargo, articulada según los elementos de la representación, justo aquellos que podrán ser nombrados con pleno derecho. Las cosas llegan hasta las riberas del discurso porque aparecen en el hueco de la representación. El momento en el que se renuncia a calcular no es aquel en el que al fin se empieza a observar. La constitución de la historia natural, con el clima empírico en el que se desarrolla, no es la experiencia que fuerza, de buen o de mal grado, el acceso a un conocimiento que guardaba antes la verdad de la naturaleza; la historia natural —que justo por ello aparece en ese momento— es el espacio abierto en la representación por un análisis que se anticipa a la posibilidad de nombrar; es la posibilidad de *ver* lo que se podrá *decir,* pero que no se podría decir en consecuencia ni ver a distancia si las cosas y las palabras, distintas unas de otras, no se comunicaran desde el

[2] Jonston, *Historia naturalis de quadripedidus,* Amsterdam, 1657, pp. 1-11.

inicio del juego en una representación. El orden descriptivo que Linneo, mucho después de Jonston, propondrá a la historia natural es muy característico. Según él, todo capítulo concerniente a un animal cualquiera debe seguir el curso siguiente: nombre, teoría, género, especie, atributos, uso y, para terminar, *luterana.* Todo el lenguaje depositado por el tiempo sobre las cosas es rechazado hasta el último límite, como un suplemento en el que el discurso se contara a sí mismo y relatara los descubrimientos, las tradiciones, las creencias, las figuras poéticas. Antes de este lenguaje del lenguaje lo que aparece es la cosa misma, con sus características propias pero en el interior de esta realidad que, desde el principio, ha quedado recortada por el nombre. La instauración que la época clásica hace de una ciencia natural no es el efecto directo o indirecto de la transferencia de una racionalidad ya formada (a propósito de la geometría o de la mecánica). Es una formación distinta que tiene su arqueología propia, si bien está ligada (aunque en el modo de la correlación y de la simultaneidad) con la teoría general de los signos y el proyecto de la *mathesis* universal.

Cambia ahora de valor el viejo nombre de historia y, quizá, recobra una de sus significaciones arcaicas. En todo caso, si es verdad que el historiador era, para el pensamiento griego, aquel que *ve y* cuenta lo que ha visto, no siempre ha sido esto en nuestra cultura. Muy tarde, en el umbral de la época clásica, tomó o retomó este papel. Hasta mediados del siglo XVII, la tarea del historiador era establecer una gran recopilación de documentos y de signos —de todo aquello que, a través de todo el mundo, podía formar una marca. Era él el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidas. Su existencia no se definía tanto por la mirada sino por la repetición, por una segunda palabra que pronunciaba de nuevo tantas palabras ensordecidas. La época clásica da a la historia un sentido completamente distinto: el de poner, por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, en seguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles. Se comprende que, en esta "purificación", la primera forma de historia que se constituyó fue la historia de la naturaleza. Pues no necesita para construirse más que palabras, aplicadas sin intermediario alguno, a las cosas mismas. Los documentos de esta nueva historia no son otras palabras, textos o archivos, sino espacios claros en los que las cosas se yuxtaponen: herbarios, colecciones, jardines; el lugar de esta historia es un rectángulo intemporal en el que los seres, despojados de todo comentario, de todo lenguaje circundante, se presentan unos al lado de los otros, con sus superficies visibles, aproximados de acuerdo con sus rasgos comunes y, con ello, virtualmente analizados y porta-

dores de su solo nombre. Se ha dicho con frecuencia que la constitución de los jardines botánicos y las colecciones zoológicas traducía una nueva curiosidad por las plantas y las bestias exóticas. De hecho, desde mucho tiempo atrás, éstas habían llamado la atención. Lo que ha cambiado es el espacio en el que se puede verlas y desde el cual se puede describirlas. En el Renacimiento, la extrañeza animal era un espectáculo; figuraba en las fiestas, en las justas, en los combates ficticios o reales, en las reconstituciones legendarias en las que el bestiario desarrollaba sus fábulas sin edad. El gabinete de historia natural y el jardín, tal como se les ha instalado en la época clásica, sustituyen el desfile circular del "espécimen" por la exposición en "cuadro" de las cosas. Lo que se ha deslizado entre estos teatros y este catálogo no es el deseo de saber, sino una nueva manera de anudar las cosas a la vez con la mirada y con el discurso. Una nueva manera de hacer la historia.

Y conocemos la importancia metodológica que tomaron estos espacios y estas distribuciones "naturales" para la clasificación, a fines del siglo XVIII, de las palabras, de las lenguas, de las raíces, de los documentos, de los archivos, en suma, para la constitución de todo un medio ambiente de la historia (en el sentido familiar del término) en el que el siglo XIX encontrara de nuevo, siguiendo este cuadro puro de las cosas, la posibilidad renovada de hablar sobre las palabras. Y de hablar no en el estilo del comentario, sino según un modo que se considerará tan positivo, tan objetivo, como el de la historia natural.

La conservación, cada vez más completa, de lo escrito, la instauración de archivos, su clasificación, la reorganización de las bibliotecas, el establecimiento de catálogos, de registros, de inventarios representan, a finales de la época clásica, más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes. Y en este tiempo clasificado, en este devenir cuadriculado y espacializado emprenderán los historiadores del siglo XIX la tarea de escribir una historia finalmente "verdadera" —es decir, liberada de la racionalidad clásica, de su ordenamiento y de su teodicea, restituida a la violencia irruptora del tiempo.

3. LA ESTRUCTURA

Así dispuesta y entendida, la historia natural tiene como condición de posibilidad la pertenencia común de las cosas y del lenguaje a la

representación; pero no existe como tarea sino en la medida en que las cosas y el lenguaje se encuentran separados. Así, pues, deberá reducir esta distancia para llevar al lenguaje lo más cerca posible de la mirada, y a las cosas miradas lo más cerca de las palabras. La historia natural no es otra cosa que la denominación de lo visible. De allí su aparente simplicidad y este modo que de lejos parece ingenuo, ya que la historia natural resulta simple e impuesta por la evidencia de las cosas. Se tiene la impresión de que con Toumefort, Linneo o Buffon se ha empezado a decir al fin lo que siempre había sido visible, pero que había permanecido mudo ante una especie de invencible distracción de la mirada. De hecho, no es una milenaria desatención lo que se disipa de pronto, sino que se constituye en todo su espesor un nuevo campo de visibilidad.

La historia natural no se hizo posible porque se haya mirado mejor y más de cerca. En sentido estricto, puede decirse que la época clásica se ingenió si no para ver lo menos posible, sí para restringir voluntariamente el campo de su experiencia. La observación, a partir del siglo XVII, es un conocimiento sensible repleto de condiciones sistemáticamente negativas. Desde luego, se excluye el hablar de oídas; pero se excluye también el gusto y el sabor, ya que por su incertidumbre, por su variabilidad, no permiten hacer un análisis de los elementos distintos que sea umversalmente aceptable. Limitación muy estricta del tacto a la designación de algunas oposiciones muy evidentes (como las de lo liso y lo rugoso); privilegio casi exclusivo de la vista, que es el sentido de la evidencia y de la extensión y, en consecuencia, de un análisis *partes extra partes* admitido por todo el mundo; en el siglo XVIII, el ciego puede muy bien ser geómetra, pero no naturalista.[3] Sin embargo, no todo lo que se ofrece a la mirada resulta utilizable: los colores, en particular, apenas pueden fundamentar comparaciones útiles. El campo de visibilidad en el que la observación va a tomar sus poderes no es más que el residuo de estas exclusiones: una visibilidad librada de cualquier otra carga sensible y pintada además de gris. Este campo define, mucho más que la recepción atenta a las cosas mismas, la posibilidad de la historia natural y de la aparición de sus objetos filtrados: líneas, superficies, formas, relieves.

Se dirá, quizá, que el uso del microscopio compensa estas restricciones; y que si se restringiera la experiencia sensible por el lado de sus márgenes más dudosos, se extendería hacia los nuevos objetos de una observación controlada técnicamente. De hecho, el mismo

[3] Diderot, *Lettre* sur *les aveugles.* Cf. Linneo: "Deben rechazarse. .. todas las notas accidentales que no existen en la planta ni para el ojo, ni para el tacto" *(Philosophie botanique,* p. 258).

conjunto de condiciones negativas que limita el dominio de la experiencia, hace posible la utilización de los instrumentos de óptica. A fin de intentar una mejor observación a través de un lente, es necesario renunciar a conocer por medio de los otros sentidos o de oídas. Un cambio de escala al nivel de la mirada debe tener un valor mayor que las correlaciones entre los diversos testimonios que pueden suministrar las impresiones, las lecturas o las lecciones. Si el ajuste indefinido de lo visible en su propia extensión se ofrece mejor a la mirada por medio del microscopio, no está liberado. Y la mejor prueba de ello es, sin duda, que los instrumentos de óptica son utilizados sobre todo para resolver los problemas de la generalización: es decir, para descubrir cómo las formas, las disposiciones, las proporciones características de los individuos adultos y de su especie pueden trasmitirse a través de las edades, conservando su rigurosa identidad. El microscopio no ha sido llamado para rebasar los límites del dominio fundamental de visibilidad, sino para resolver uno de los problemas que plantea —la conservación de las formas visibles a lo largo de las generaciones. El uso del microscopio se funda en una relación no instrumental entre las cosas y los ojos. Relación que define la historia natural. ¿Acaso no decía Linneo que los *naturalia,* por oposición a los *coelestia y* a los *elementa,* estaban destinados a ofrecerse directamente a los sentidos?[4] Y Tournefort consideraba que para conocer las plantas, "antes que escrutar cada una de sus variaciones con un escrúpulo religioso", resulta mejor analizarlas "tal como se presentan ante los ojos".[5]

Así, pues, observar es contentarse con ver. Ver sistemáticamente pocas cosas. Ver aquello que, en la riqueza un tanto confusa de la representación, puede ser analizado, reconocido por todos y recibir así un nombre que cualquiera podrá entender: "Todas las similitudes oscuras —dice Linneo— sólo son introducidas para vergüenza del arte".[6] Las representaciones visuales, desplegadas en sí mismas, vacías de toda semejanza, limpias hasta de sus colores, van por fin a dar a la historia natural lo que constituye su objeto propio: mismo que ella hará pasar a esta lengua bien hecha que cree construir. Ese objeto es la extensión de la que están constituidos los seres de la naturaleza —extensión que puede ser afectada por cuatro variables. Y

[4] Linneo, *Systema naturae,* p. 214. Acerca de la utilidad limitada del microscopio, cf. *ibid.,* pp. 220-1.

[5] Tournefort, *Isagoge in rem herbariam,* 1719, trad. francesa en Becker-Toumefort, París, 1956, p. 295. Buffon reprocha al método de Linneo el descansar sobre caracteres tan tenues que obliga a utilizar el microscopio. De un naturalista a otro, este reproche de servirse de un instrumento de óptica tiene el valor de una objeción teórica.

6 Linneo, *Philosophie botanique,* § 299.

sólo por cuatro: forma de los elementos, cantidad de esos elementos, manera en que se distribuyen en el espacio los unos con relación a los otros, magnitud relativa de cada uno. Como decía Linneo, en un texto capital, "toda nota debe ser extraída del número, de la figura, de la proporción, de la situación".[7] Por ejemplo, al estudiar los órganos sexuales de la planta será suficiente, aunque indispensable, con enumerar los estambres y el pistilo (o, en algún caso, con verificar su ausencia), con definir la forma que tienen, de acuerdo con qué figura geométrica están repartidos en la flor (círculo, hexágono, triángulo), qué tamaño tienen en relación con los otros órganos. Estas cuatro variables que se pueden aplicar de la misma manera a las cinco partes de la planta —raíces, tallos, hojas, flores, frutos— especifican lo bastante la extensión que se ofrece a la representación como para poder articularla en una descripción que sea aceptable para todos: ante el mismo individuo, cada quien podrá hacer la misma descripción; y, a la inversa, a partir de tal descripción cada quien podrá reconocer los individuos que pertenecen a ella. En esta articulación fundamental de lo visible, el primer enfrentamiento del lenguaje y las cosas podrá establecerse de una manera que excluye toda incertidumbre.

Cada parte, visiblemente distinta, de una planta o de un animal es, pues, descriptible en la medida en que puede tomar cuatro series de valores. Estos cuatro valores que afectan un órgano o un elemento cualquiera y lo determinan es lo que los botánicos llaman su ***estructura.*** "Por estructura de las partes de las plantas se entiende la composición y disposición de las piezas que forman su cuerpo." [8] También permite describir lo que se ve de dos maneras que no son contradictorias ni exclusivas. El número y la magnitud pueden asignarse siempre por medio de una cuenta o de una medición; se puede así expresarlas en términos cuantitativos. En cambio, las formas y las disposiciones deben ser descritas por otros procedimientos: sea por la identificación con formas geométricas, sea por analogías que deben tener "la mayor evidencia".[9] Así, se pueden describir ciertas formas bastante complejas a partir de su semejanza, muy visible, con el cuerpo humano, que sirve como una especie de reserva a los modelos de la visibilidad y sirve espontáneamente de articulación entre lo que se puede ver y lo que se puede decir.[10]

[7] Id., *ibid.*, § 167; cf. también § 327.
[8] Tournefort, *Elemente de botanique,* p. 558.
9 Linneo, *Philosophie botanique,* § 299.
[10] Linneo, *Philosophie botanique,* § 331, enumera las partes del cuerpo hu mano que pueden servir de arquetipos ya sea con respecto a las dimensiones, ya sea sobre todo con respecto a las formas: cabellos, uñas, pulgares, palmas, ojo. oreja, dedo, ombligo, pene, vulva, mama.

La estructura, al limitar y filtrar lo visible, le permite transcribirse al lenguaje. Gracias a ella, la visibilidad del animal o de la planta pasa entera al discurso que la recoge. Y, quizá, llegado al límite, pueda restituirse a sí misma a la mirada a través de las palabras, como en los caligramas botánicos que soñaba Linneo.[11] Quería que el orden de la descripción, su repartición en parágrafos y hasta sus modalidades tipográficas reprodujeran la figura de la planta misma. Que el texto, en sus formas, disposición y cantidad variables, tuviera una estructura vegetal. "Es hermoso seguir la naturaleza: pasar de la raíz a los tallos, a los peciolos, a las hojas, a los pedúnculos, a las flores." Sería necesario separar la descripción en tantos apartes como partes existen en la planta, que se imprimiera con tipos gruesos lo que se refiera a las partes principales, y en letra pequeña el análisis de las "partes de partes". Se añadirá lo que por lo demás se conoce de la planta a la manera de un dibujante que completa su esbozo con juegos de luz y de sombra: "el sombreado contendrá exactamente toda la historia de la planta, como sus nombres, su estructura, su conjunto exterior, su naturaleza, su uso". Traspuesta al lenguaje, la planta viene a grabarse en él y, bajo los ojos del lector, recompone su forma pura. El libro se convierte en el herbario de las estructuras. Y que no se diga que no es más que la fantasía de un sistemático que no representa la historia natural en toda su extensión. En Buffon, que fue un adversario constante de Linneo, existe la misma estructura y desempeña el mismo papel: "El método de inspección se efectuará sobre la forma, la magnitud, las diferentes partes, su número, su posición, sobre la sustancia misma de la cosa."[12] Buffon y Linneo ponen la misma rejilla; su mirada ocupa la misma superficie de contacto sobre las cosas; las mismas casillas negras dejan un lugar a lo invisible; se ofrecen a las palabras los mismos terrenos claros y distintos.

Por medio de la estructura, lo que la representación da confusamente y en la forma de la simultaneidad, es analizado y ofrecido así al desarrollo lineal del lenguaje. En efecto, la descripción es con respecto al objeto que se ve, lo que la proposición con respecto a la representación que expresa: su ponerse en serie, elemento tras elemento. Pero recordemos que el lenguaje, en su forma empírica, implicaba una teoría de la proposición y otra de la articulación. En sí misma, la proposición permanece vacía; en cuanto a la articulación, ésta no formaba en verdad el discurso sino a condición de estar

[11] Id., *ibid.*, §§ 328-9.
[12] Buffon, *Maniere de traiter l'Histoire naturelle, Oeuvres completes* t. I p. 21.

ligada por la función evidente o secreta del verbo *ser.* La historia natural es una ciencia, es decir, una lengua, pero fundada y bien hecha: su desarrollo preposicional es, con todo derecho, una articulación; el poner en serie lineal los elementos recorta la representación sobre un modo evidente y universal. En tanto que una misma representación puede dar lugar a un número considerable de proposiciones, pues los nombres que la llenan la articulan de modos diferentes, un solo y único animal, una sola y única planta, serán descritos de la misma manera, en la medida en que la estructura reine de la representación al lenguaje. La teoría de la *estructura* que recorre, en toda su extensión, la historia natural de la época clásica, sobrepone, en una sola y única función, los papeles que desempeñan en el lenguaje la *proposición* y la *articulación.*

Por ello, liga la posibilidad de una historia natural a la *mathesis.* En efecto, remite todo el campo de lo visible a un sistema de variables, cuyos valores pueden ser asignados, todos ellos, si no por una cantidad, sí por lo menos por una descripción perfectamente clara y siempre acabada. Así, pues, se puede establecer, entre los seres naturales, un sistema de identidades y el orden de las diferencias. Adanson consideraba que algún día se podría tratar la botánica como una ciencia rigurosamente matemática y que sería factible plantear los problemas como se hace en álgebra o en geometría: "encontrar el punto más sensible que establece la línea de separación o de discusión entre la familia de las escabiosas y la de los caprifolios"; o aun encontrar un género conocido de plantas (natural o artificial, esto no importa) que esté en el justo medio entre la familia de las apocináceas y la de la borraja.[13] La gran proliferación de los seres por la superficie del globo puede entrar, gracias a la estructura, a la vez en la sucesión de un lenguaje descriptivo y en el campo de una *mathesis* que será ciencia general del orden. Y esta relación constitutiva, tan compleja, se instaura en la aparente simplicidad de un *visible descrito.*

Todo esto tiene una gran importancia para la definición de la historia natural según su objeto. Éste es dado por las superficies y las líneas, no por funcionamientos o tejidos invisibles. La planta y el animal se ven menos en su unidad orgánica que por el corte visible de sus órganos. Son patas y cascos, flores y frutos, antes de ser (espiración o líquidos internos. La historia natural recorre un espacio de variables visibles, simultáneas, concomitantes, sin relación interna de subordinación o de organización. La anatomía, en los siglos XVII y XVIII, ha perdido el papel rector que tenía desde el Renacimiento y que volverá a tener en la época de Cuvier; no se trata de que la curiosidad haya disminuido entretanto, ni de que el saber

[13] Adanson, *Famille des plantes,* t. I, prefacio, p. CCI.

haya retrocedido, sino de que la disposición fundamental de lo visible y lo enunciable no pasa ya por el espesor del cuerpo. De allí, la precedencia epistemológica de la botánica: el espacio común a las palabras y a las cosas constituía para las plantas una reja mucho más acogedora, mucho menos "negra" que para los animales; en la medida en que muchos órganos constitutivos son visibles sobre la planta y no lo son entre los animales, el conocimiento taxinómico a partir de variables inmediatamente perceptibles ha sido mucho más rico y coherente en el orden botánico que en el orden zoológico. Es necesario, pues, regresar a lo que se dice por lo común: el que se haya hecho un examen de los métodos de clasificación no se debe a que durante los siglos XVII y XVIII haya habido un interés por la botánica. Sino que, dado que no se podía saber y decir a no ser en un espacio taxinómico de visibilidad, el conocimiento de las plantas debía llevar al de los animales.

Los jardines botánicos y los gabinetes de historia natural eran, en el nivel de las instituciones, los correlativos necesarios de este corte. Y su importancia, con respecto a la cultura clásica, no se refiere esencialmente a lo que permitían ver, sino a lo que guardaban y a lo que, por esta obliteración, dejaban surgir: sustraen la anatomía y el funcionamiento, ocultan el organismo, para suscitar ante los ojos que esperan la verdad el relieve visible de las formas, con sus elementos, su modo de dispersión y sus medidas. Son el libro ordenado de las estructuras, el espacio en el que se combinan los caracteres y en el que se despliegan las clasificaciones. Un día, a fines del siglo XVIII, Cuvier meterá mano a las exquisiteces de museo, las romperá, y disecará toda la conserva clásica de la visibilidad animal. Este gesto iconoclasta, que Lamarck nunca se atrevió a hacer, no traduce una nueva curiosidad por un secreto que no se había tenido ni la preocupación, ni el valor, ni la posibilidad de conocer. Es, lo que resulta mucho más grave, una mutación en el espacio natural de la cultura occidental: el fin de la *historia,* en el sentido de Tournefort, de Linneo, de Buffon, de Adanson, y también en el sentido en que la entendía Boissier de Sauvages al oponer el conocimiento *histórico* de lo visible al *filosófico* de lo invisible, de lo oculto y de las causas;[14] y será también el principio de lo que permite, al sustituir la clasificación por la anatomía, la estructura por el organismo, el carácter visible por la subordinación interna, el cuadro por la serie, precipitar hacia el viejo mundo plano y grabado en negro y blanco, los animales y las plantas, toda una masa profunda de tiempo a la cual se le dará el nombre renovado de *historia.*

[14] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique,* trad. francesa, I yon, 1772, t. I, pp. 91-2.

4. EL CARÁCTER

La estructura es esta designación de lo visible que, por una especie de prelingüística triple, le permite transcribirse en el lenguaje. Pero la descripción que así se obtiene no es más que una forma de nombre propio: deja a cada ser su individualidad estricta y no enuncia ni el cuadro al que pertenece, ni la proximidad que lo rodea, ni el lugar que ocupa. Es pura y simple designación. Pero, a fin de que la historia natural se convierta en lenguaje, es necesario que la descripción se convierta en "nombre común". Ya se ha visto cómo, en el lenguaje espontáneo, las primeras designaciones que no concernían sino a representaciones singulares, después de originarse en el lenguaje de la acción y en las raíces primitivas, habían adquirido poco a poco, por la fuerza de la derivación, valores más generales. Pero la historia natural es una lengua bien hecha: no debe aceptar ni la constricción de la derivación ni la de su figura; no debe dar crédito a ninguna etimología.[15] Era necesario que reuniera en una sola y única operación lo que el lenguaje cotidiano mantiene separado: debe designar a la vez muy precisamente todos los seres naturales y situarlos al mismo tiempo en el sistema de identidades y de diferencias que los relaciona y los distingue unos de otros. La historia natural debe asegurar, de un solo golpe, una *designación* cierta y una *derivación* dominada. Y como la teoría de la estructura dobla una sobre la otra la articulación y la proposición, de la misma manera, la teoría del *carácter* debe identificar los valores que designan y el espacio en el que se derivan. "Conocer las plantas —decía Tournefort— es saber con precisión los nombres que les han sido dados en relación con la estructura de algunas de sus partes... La idea del carácter que distingue esencialmente unas plantas de otras, debe ir unida invariablemente al nombre de cada planta." [16]

El establecimiento del carácter es, a la vez, fácil y difícil. Fácil, ya que la historia natural no tiene que establecer un sistema de nombres a partir de representaciones difíciles de analizar, sino que fundamentarlo en un lenguaje que ya se ha desarrollado en la descripción. Se nombrará no a partir de lo que se ve, sino a partir de los elementos que la estructura ha dejado pasar ya al interior del discurso. Se trata de construir un segundo lenguaje a partir de este primer lenguaje, pero cierto y universal. Sin embargo, pronto aparece una dificultad mayor. Para establecer las identidades y las diferencias entre todos los seres naturales, habría que tener en cuenta

[15] Linneo, *Philosophie botanique,* § 258.
[16] Toumefort, *Elements de botanique,* pp. 1-2.

cada uno de los rasgos que pudieran ser mencionados en una descripción. Tarea infinita que haría retroceder el advenimiento de la historia natural a una inaccesible lejanía, si no existieran técnicas para cambiar la dificultad y limitar el trabajo de comparación. Es posible verificar, *a priori,* que estas técnicas son de dos tipos. O bien hacer comparaciones totales, aunque en el interior de grupos empíricamente constituidos en los que el número de las semejanzas es evidentemente tan elevado que la enumeración de las diferencias no tardará en terminarse; y así podrá asegurarse, cada vez más de cerca, el establecimiento de las identidades y de las distinciones. O bien elegir un conjunto acabado y relativamente limitado de rasgos, en los que se estudiará, en todos los individuos que se presenten, las constantes y las variaciones. Este último procedimiento es lo que se llamó el Sistema. El otro, el Método. Se los opone, como se opone Linneo a Buffon, a Adanson, a Antoine-Laurent de Jussieu. Como se opone una concepción rígida y clara de la naturaleza a la percepción fina e inmediata de sus parentescos. Como se opone la idea de una naturaleza inmóvil a la de una continuidad numerosísima de seres que se comunican entre sí, se confunden y, quizá, se transforman unos en otros... Sin embargo, lo esencial no estriba en este conflicto entre las grandes instituciones de la naturaleza. Está, más bien, en la red de necesidad que en este punto ha hecho posible e indispensable la elección entre dos maneras de formar la historia natural como una lengua. Todo lo demás no es sino una consecuencia lógica e inevitable de ello.

El Sistema delimita tales o cuales de los elementos que su descripción yuxtapone con minuciosidad. Estos elementos definen la estructura privilegiada y, en verdad, exclusiva a propósito de la cual se estudiará el conjunto de identidades o de diferencias. Toda diferencia que no remita a uno de estos elementos será considerada como indiferente. Si, como lo hizo Linneo, se elige como nota característica "todas las partes diferentes de la fructificación",[17] deberá descuidarse sistemáticamente una diferencia de hoja, de tallo, de raíz o de peciolo. De igual manera, cualquier identidad que no sea la de uno de estos elementos carecerá de valor para la definición del carácter. En cambio, cuando en dos individuos son semejantes estos elementos, reciben una denominación común. La estructura elegida para ser el lugar de las identidades y de las diferencias pertinentes es lo que recibe el nombre de *carácter.* Según Linneo, el carácter se compondrá de la "descripción más cuidadosa de la fructificación de la primera especie. Todas las otras especies del género se com-

[17] Linneo, *Philosophie botanique,* § 192.

paran con la primera, desterrando todas las notas discordantes; por último, después de este trabajo, se produce el carácter".[18]

El sistema es arbitrario en su punto de partida ya que descuida, de manera concertada, toda diferencia y toda identidad que no se remitan a la estructura privilegiada. Pero nada impide que un día se pueda descubrir, por medio de esta técnica, un sistema natural; a todas las diferencias en el carácter corresponderían diferencias del mismo valor en la estructura general de la planta; y, a 4a inversa, todos los individuos o todas las especies reunidas bajo un carácter común tendrían en cada una de sus partes la misma relación de semejanza. Pero no es posible alcanzar el sistema natural sino después de haber establecido con certeza un sistema artificial, cuando menos en ciertos dominios del mundo vegetal o animal. Por ello, Linneo no intenta establecer de inmediato un sistema natural, "antes de que sea perfectamente conocido todo lo pertinente" [19] con respecto a su sistema. Es verdad que el método natural constituye "el primero y el último voto de los botánicos", y todos sus "fragmentos deben ser investigados con el mayor cuidado",[20] como lo hizo el propio Linneo en sus *Classes Plantarum;* sin embargo, a falta de este método natural aún por venir en su forma cierta y acabada, "los sistemas artificiales son absolutamente necesarios".[21]

Además, el sistema es relativo: puede funcionar con la precisión que se desee. Si el carácter elegido está formado por una estructura grande, con un número elevado de variables, las diferencias aparecerán muy pronto, en cuanto se pase de un individuo a otro, aun si le está muy próximo: el carácter está, así, muy cerca de la pura y simple descripción.[22] Si, por el contrario, la estructura privilegiada es estrecha y conlleva pocas variables, las diferencias serán raras y los individuos se agruparán en masas compactas. El carácter se elegirá en función de la finura de la clasificación que se quiera obtener. Para fundar los géneros, Tournefort ha elegido como carácter la combinación de la flor y el fruto. No a la manera de Césalpin, porque fueran las partes más útiles de la planta, sino porque permitían una combinatoria numéricamente satisfactoria: los elementos tomados de otras tres partes (raíces, tallos y hojas) eran en efecto demasiado numerosos para ser tratados en conjunto y demasiado pocos si se los consideraba por separado.[23] Linneo calculó que los 38 órganos de

18 Id., ibid, § 193. [19] Linneo, *Systema naturae,* § 12. 20 Linneo, *Philosophie botanique,* § 77. [21] Linneo, *Systema naturae,* § 12.

22 "El carácter natural de la especie es la descripción", Linneo, *Philosophie botonique,* § 193.

23Tournefort, *Elements de botanique,* p. 27.

la generación, cada uno de los cuales conlleva las cuatro variables del número, la figura, la situación y la proposición, autorizarían 5 776 configuraciones que bastarían para definir los géneros.[24] Si se quiere obtener grupos más numerosos que los géneros, es necesario acudir a caracteres más restringidos ("caracteres facticios convenidos entre los botánicos"), por ejemplo, sólo los estambres o sólo el pistilo: será así posible distinguir las clases o los órdenes.[25]

Así, todo el dominio del reino vegetal o animal podrá cuadricularse. Cada grupo podrá recibir un nombre. En tal medida que una especie, sin tener que ser descrita, podrá ser designada con la mayor precisión posible por medio de los nombres de los diferentes conjuntos en los que está encasillada. Su nombre completo atraviesa toda la red de caracteres que se han establecido hasta las clases más elevadas. Pero, como observa Linneo, este nombre, por comodidad, debe seguir siendo "silencioso" en parte (no se nombran la clase y el orden), aunque, por otro lado, debe ser "sonoro": es necesario nombrar el género, la especie y la variedad.[26] La planta así reconocida en su carácter esencial y designada a partir de él, enunciará al mismo tiempo lo que la designa precisamente, el parentesco que la liga a las que le son semejantes y pertenecen al mismo género (así, pues, a la misma familia y al mismo orden). Recibirá a la vez su propio nombre y toda la serie .(manifiesta u oculta) de los nombres comunes en los que se aloja. "El nombre genérico es, por así decirlo, la moneda de buena ley en nuestra república botánica." [27] La historia natural habrá cumplido con su tarea fundamental que es "la disposición y la denominación".[28]

El *Método* es la otra técnica para resolver el mismo problema. En vez de recortar, dentro de la totalidad descrita, los elementos —escasos o numerosos— que servirán como caracteres, el método consiste en deducirlos progresivamente. Deducir hay que tomarlo aquí en el sentido de sustraer. Se parte —fue esto lo que hizo Adanson en el examen de las plantas del Senegal—[29] de una especie elegida arbitrariamente o dada de antemano por el azar del encuentro. Se la describe por entero de acuerdo con todas sus partes y fijando todos los valores que las variables han tomado en ella. Trabajo que se recomienza en la especie siguiente, dada también por lo arbitrario

24 Linneo, *Pliilosophie botanique,* § 167.

25 Linneo, *Systéme sexuel des végétaux,* p. 21.

26 Linneo, *Philosophie botanique,* § 212.

27 Id., *ibid.,* § 284.

28 Id., *ibid.,* § 151. Estas dos funciones, garantizadas por el carácter, corresponden exactamente a las funciones de designación y de derivación que asegura, en el lenguaje, el nombre común.

29 Adanson, *Histoire naturell du Sénégal,* París, 1757.

de la representación; la descripción debe ser tan total como la primera vez, salvo que nada de lo que ha sido mencionado en la primera descripción debe repetirse en la segunda. Sólo se mencionan las diferencias. Lo mismo debe hacerse en la tercera con respecto a las dos primeras y así indefinidamente. De modo que a final de cuentas todos los rasgos diferentes hayan sido mencionados una vez, pero nunca más de una vez. Y, al agrupar en torno de las primeras descripciones las que se han hecho después y que se aligeran a medida que se va progresando, se ve dibujarse en medio del caos primitivo el cuadro general de los parentescos. El carácter que distingue cada especie o cada género es el único rasgo mencionado sobre el fondo de las identidades silenciosas. De hecho, una técnica semejante sería, sin duda, la más segura, pero el número de las especies existentes es tal que no podría llegarse al fin. Sin embargo, el examen de las especies encontradas revela la existencia de grandes "familias", es decir, de grupos muy grandes en los cuales las especies y los géneros tienen un número considerable de identidades. Tan considerable, que se señalan por rasgos muy numerosos, aun a la mirada menos analítica; la semejanza entre todas las especies de ranúnculos o entre todas las especies de acónito cae inmediatamente bajo la vista. En este punto, es necesario invertir la marcha a fin de que la tarea no sea infinita. Se admiten las grandes familias, evidentemente reconocidas y cuyas primeras descripciones han definido, como a ciegas, los grandes rasgos. Estos rasgos comunes son los que ahora se establecen de manera positiva; después, cada vez que se encuentre un género o una especie que se destaque manifiestamente, bastará con indicar qué diferencia los distingue de los otros y les sirve como de ámbito natural. El conocimiento de cada especie podrá adquirirse fácilmente a partir de esta caracterización general: "Dividiremos cada uno de los tres reinos en muchas familias que agruparán todos los seres que tienen entre sí relaciones notables, pasaremos revista a todos los caracteres generales y particulares de los seres contenidos en estas familias"; de esta manera "se podrá estar seguro de relacionar todos estos seres con sus familias naturales; así, empezando por la garduña y el lobo, el peno y el oso, se conocerá lo suficiente al león, id tigre, a la hiena que son animales de la misma familia".[30]

En seguida se ve lo que opone el método al sistema. Sólo puede haber un método; en cambio, se puede inventar y aplicar un número considerable de sistemas: Adanson definió sesenta y cinco.[31] El sistema es arbitrario en todo su desarrollo, pero una vez que se ha definido, en el punto de partida, el sistema de variables —el carác-

[30] Adanson, *Cours d'histoire naturelle,* 1772; ed. de 1845, p. 17.
[31] Adanson, *Familles des plantes,* París, 1763.

ter— ya no es posible modificarlo, añadirle o restarle un solo elemento. El método es impuesto desde fuera, por las semejanzas globales que manifiestan las cosas; transcribe de inmediato la percepción en el discurso; permanece, en su punto de partida, más cerca de la descripción; pero siempre le es posible agregar al carácter general que define empíricamente las modificaciones que se impongan: un rasgo que se considere como esencial para un grupo de plantas o de animales puede muy bien no ser más que una particularidad de algunos, si se descubre que, sin poseerla, pertenecen de manera evidente a la misma familia; el método debe estar siempre dispuesto a rectificarse a sí mismo. Como dice Adanson, el sistema es como "la regla de la falsa posición en el cálculo": resulta de una decisión, pero debe ser absolutamente coherente; el método, por el contrario, es "un arreglo cualquiera de objetos o de hechos relacionados por las conveniencias o cualesquiera semejanzas, que se expresa por medio de una noción general y aplicable a todos esos objetos, sin considerar, empero, esta noción fundamental o este principio como absoluto ni invariable, ni tan general que no pueda admitir excepción... El método no difiere del sistema a no ser por la idea que el autor una a sus principios, al considerarlos como variables en el método y como absolutos en el sistema".[32]

Es más, el sistema no puede reconocer entre las estructuras del animal o del vegetal más que relaciones de coordinación: ya que el carácter ha sido elegido no por razón de su importancia funcional, sino por razón de su eficacia combinatoria, y nada prueba que, en la jerarquía interior del individuo, tal forma de pistilo, tal disposición de los estambres entrañe tal estructura: si la semilla de la adoxa está entre el cáliz y la corola o en el yaro y los estambres están colocados entre los pistilos, éstos no son ahí ni más ni menos que "estructuras singulares":[33] su poca importancia no proviene de su rareza, por cuanto una división igual del cáliz y la corola no tiene más valor que el de su frecuencia.[34] En cambio, el método, por ir de las identidades y las diferencias más generales a las que lo son menos, es susceptible de hacer surgir relaciones verticales de subordinación. En efecto, permite ver cuáles son los caracteres lo bastante importantes para no ser desmentidos jamás en una familia dada. Con respecto al sistema, lo inverso es muy importante: los caracteres más esenciales permiten distinguir las familias mayores y más evidentemente distintas, ya que, para Tournefort o Linneo, el carácter esencial definía el género; y era suficiente para la "conven-

[32] Adanson, *Familles des plantes,* t. I, prefacio.
[33] Linneo, *Philosophie botanique,* § 105.
[33] Id., *ibid.,* § 94.

ción" de los naturalistas el escoger un carácter facticio para distinguir las clases o los órdenes. En el método, la organización general y sus dependencias internas lo remiten a la traslación lateral de un grupo constante de variables.

A pesar de estas diferencias, el sistema y el método descansan en el mismo pedestal epistemológico. Se lo puede definir en una palabra, diciendo que, en el saber clásico, el conocimiento de los individuos empíricos sólo puede ser adquirido sobre el cuadro continuo, ordenado y universal de todas las diferencias posibles. En el siglo XVI, la identidad de las plantas y de los animales quedaba asegurada por la marca positiva (con frecuencia visible, a veces oculta) de la que eran portadores: por ejemplo, lo que distinguía las diversas especies de pájaros no era tanto las diferencias entre ellas, sino el hecho de que ésta ahuyentara la noche, aquélla viviera en el agua y que la otra se alimentara de carne viva.[35] Todo ser era portador de una marca y la especie se medía según la extensión de un blasón común. Tanto que cada especie se señalaba por sí misma, enunciaba su individualidad, independientemente de todas las otras: éstas bien hubieran podido no existir, los criterios de definición no se habrían modificado por ello con respecto a las únicas que hubieran permanecido visibles. Pero, a partir del siglo XVII, ya no puede haber más signos que los que se encuentran en el análisis de las representaciones según las identidades y las diferencias. Es decir, que toda designación debe hacerse de acuerdo con una cierta relación con todas las otras designaciones posibles. Conocer lo que pertenece como propio a un individuo es tener para sí la clasificación o la posibilidad de clasificar el conjunto de los otros. La identidad y lo que la marca se definen por el resto de las diferencias. Un animal o una planta no es lo que indica —o traiciona— el estigma que se descubre impreso en él; es lo que no son los otros; no existe en sí mismo sino en la medida en que se distingue. Método y sistema no son sino dos maneras de definir las identidades por la red general de las diferencias. Más tarde, a partir de Cuvier, la identidad de las especies se fijará también por un juego de diferencias, pero éstas aparecerán sobre el fondo de las grandes unidades orgánicas que tienen sus sistemas internos de dependencias (esqueleto, respiración, circulación): los invertebrados no sólo serán definidos por la ausencia de vértebras, sino por un cierto modo de respiración, por la existencia de un cierto tipo de circulación y por toda una cohesión orgánica que dibuja una unidad positiva. Las leyes internas del organismo se convertirán, ocupando el lugar de los caracteres diferenciales, en el objeto de las ciencias de la naturaleza. La clasificación, como problema

[35] Cf. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux.*

fundamental y constitutivo de la historia natural se aloja históricamente y de manera necesaria entre una teoría de la *marca* y una teoría del *organismo.*

5. LO CONTINUO Y LA CATÁSTROFE

En el corazón mismo de esta lengua bien hecha en que se ha convertido la historia natural, perdura un problema. Podría muy bien ocurrir que, a pesar de todo, la transformación de la estructura en carácter no fuera posible y que el nombre común jamás pudiera nacer del nombre propio. ¿Quién puede garantizar que las descripciones no hayan de desplegar elementos tan diversos de un individuo al siguiente o de una especie a otra, que toda tentativa de fundar un nombre común fracasaría de antemano? ¿Quién puede asegurar que cada estructura no está rigurosamente aislada de cualquier otra y que no funciona como una marca individual? A fin de que pueda aparecer el carácter más simple, es necesario que, cuando menos, un elemento de la estructura observada en primer lugar se repita en otra. Pues el orden general de las diferencias que permite establecer la disposición de las especies implica un cierto juego de similitudes. Problema que resulta isomorfo con respecto al que ya encontramos a propósito del lenguaje:[36] a fin de que sea posible un nombre común, es necesario que haya entre las cosas esta semejanza inmediata que permita a los elementos significantes el correr a lo largo de las representaciones, el deslizarse por su superficie, el asirse a sus similitudes para formar, por último, designaciones colectivas. Pero para esbozar este espacio retórico en el que los nombres toman poco a poco su valor general, no era necesario determinar el estatuto de esta semejanza ni tampoco si en verdad estaba fundada; bastaba con que diera fuerza suficiente a la imaginación. Sin embargo, para la historia natural, lengua bien hecha, estas analogías de la imaginación no pueden tener el valor de garantías; era necesario que la historia natural, amenazada bajo el mismo título que cualquier otro lenguaje, encontrara el medio de rodear la duda radical que Hume planteaba con respecto a la necesidad de la repetición en la experiencia. En la naturaleza debe haber continuidad.

Esta exigencia de una naturaleza continua no tiene, desde luego, la misma forma en los sistemas y en los métodos. Para los sistemáticos, la continuidad sólo está hecha por la yuxtaposición sin falla de las diferentes regiones que los caracteres permiten distinguir claramente; basta con una gradación ininterrumpida de valores para

36 Cf. *supra*, p. 131.

tomar, en el dominio entero de las especies, la estructura elegida como carácter; a partir de este principio, parecerá que todos estos valores estarán ocupados por seres reales, aun si todavía no se los conoce. "El sistema indica las plantas, aun aquellas de las que no hace mención; lo que no podría hacer jamás la enumeración de un catálogo." [37] Y sobre esta continuidad de yuxtaposición, las categorías no serán simplemente convenciones arbitrarias; podrán corresponder (si están establecidas de la manera adecuada) a regiones que existen *claramente* sobre esta capa *ininterrumpida* de la naturale2a; serán terrenos más vastos, pero también más reales que los individuos. Así, el sistema sexual ha permitido descubrir, según Linneo, géneros indudablemente fundados: "Sabed que no es el carácter el que constituye el género, sino el género el que constituye el carácter; que el carácter procede del género, y no éste de aquél".[38] En cambio, en los métodos, para los que las semejanzas, en su forma maciza y evidente, son dadas de antemano, la continuidad de la naturaleza no será este postulado puramente negativo (nada de espacios en blanco entre las categorías distintas), sino una exigencia positiva: toda la naturaleza forma una gran trama en la que los seres se asemejan cada vez más, en la que los individuos vecinos son infinitamente semejantes entre sí; tanto que cualquier corte que no indique la diferencia ínfima del individuo, sino de las categorías mayores, es siempre irreal. Continuidad de fusión en la que toda generalidad es nominal. Nuestras ideas generales —dice Buffon— "son relativas a una escala continua de objeto, de la que no nos damos cuenta con claridad sino en su medio y cuyas extremidades huyen y escapan siempre en mayor medida a nuestras consideraciones... Mientras más se aumente el número de las divisiones de las producciones naturales, más se acercará a lo verdadero, ya que no existen realmente en la naturaleza más que individuos, y los géneros, los órdenes, las clases, sólo existen en nuestra imaginación".[39] Y Bonnet decía, en este mismo sentido, que "no hay saltos en la naturaleza: todo está graduado, matizado. Si entre dos seres cualesquiera existiera un vacío ¿cuál sería la razón del paso de uno a otro? No hay un punto por encima o por debajo del cual se aproximen por ciertos caracteres y se alejen por otros". Siempre se puede, pues, descubrir "producciones medias" como por ejemplo el pólipo entre el vegetal y el animal, la ardilla voladora entre el pájaro y el cuadrúpedo, el mono entre el cuadrúpedo y el hombre. En consecuencia, nuestras distri-

[37] Linneo, *Philosophie botanique,* § 156.

38 Id., *ibid.,* § 169.

39 Buffon, *Discours sur la maniere de traiter l'histoire naturelle, Oeuvres completes,* t. I, pp. 36 y 39.

buciones en especies y en clases "son puramente nominales"; no representan más que "medios relativos a nuestras necesidades y nuestros límites de conocimiento".[40]

En el siglo XVIII, la continuidad de la naturaleza es exigida por toda la historia natural, es decir, por todo el esfuerzo por instaurar en la naturaleza un orden y descubrir sus categorías generales, ya sean reales y prescritas por distinciones evidentes, o cómodas y simplemente destacadas por nuestra imaginación. Sólo el continuo puede garantizar que la naturaleza se repite y que, en consecuencia, la estructura puede convertirse en carácter. Pero pronto esta exigencia se desdobla. Pues si fuera algo dado a la experiencia, en su movimiento ininterrumpido, el recorrer exactamente, paso a paso, el continuo de los individuos, de las variedades, de las especies, de los géneros, de las clases, no sería necesario constituir una ciencia; las designaciones descriptivas se generalizarían con pleno derecho y el lenguaje de las cosas, por un movimiento espontáneo, se constituiría en discurso científico. Las identidades de la naturaleza se ofrecerían como con todas sus letras a la imaginación y el deslizamiento espontáneo de las palabras en su espacio retórico reproduciría en líneas plenas la identidad de los seres en su generalidad creciente. La historia natural se haría inútil o, más bien, estaría ya hecha por el lenguaje cotidiano de los hombres; la gramática general sería al mismo tiempo la *taxinomia.* universal de los seres. Pero si una historia natural, perfectamente distinta del análisis de las palabras, resulta indispensable, es porque la experiencia no nos entrega, tal cual, el continuo de la naturaleza. Lo da a la vez desmenuzado —ya que hay muchas lagunas en la serie de valores efectivamente ocupados por las variables (hay seres posibles cuyo lugar puede verificarse, pero que nunca se ha tenido ocasión de observar)— y revuelto, ya que el espacio real, geográfico y terrestre, en el que nos encontramos, nos muestra a los seres embrollados unos con otros, en un orden que, con relación a la gran capa de las *taxinomias,* no es más que azar, desorden y perturbación. Linneo hizo observar que al asociar en los mismos lugares a la lernaea (que es un animal) y la conferva (que es un alga), o aun la esponja y el coral, la naturaleza no une, como lo querría el orden de las clasificaciones, "las plantas más perfectas con los animales llamados muy imperfectos, sino que combina los animales imperfectos con las plantas imperfectas".[41] Y Adanson verificó que la naturaleza "es una mezcla confusa de seres que el azar parece haber acercado: aquí el oro

40 Cf. Bonnet, *Contemplation de la nature,* primera parte, *Oeuvres completes,* t. iv, pp. 35-6.

41 Linneo, *Philosophie botanique.*

se mezcla con otro metal, con una piedra, con una tierra; allá la violeta crece al lado del roble. Entre estas plantas vagan igualmente los cuadrúpedos, los reptiles y los insectos; los peces se confunden, por así decirlo, con el elemento acuoso en el que nadan y con las plantas que crecen en el fondo de las aguas... Esta mezcla es tan general y tan múltiple que parece ser una de las leyes de la naturaleza".[42]

Ahora bien, este embrollamiento es el resultado de una serie cronológica de acontecimientos. Éstos tienen su punto de partida y su primer lugar de aplicación, no en las especies vivas mismas, sino en el espacio en el que se alojan. Se producen en la relación de la Tierra con el Sol, en el régimen de climas, en los avatares de la corteza terrestre; lo que logran primero son los mares y los continentes, la superficie del globo; los vivientes no son tocados sino de manera secundaria, de rechazo: el Calor los atrae o los aleja, los volcanes los destruyen; desaparecen junto con las tierras que se hunden. Por ejemplo, tal como suponía Buffon,[43] es posible que la tierra haya sido incandescente en su origen, antes de enfriarse poco a poco; los animales habituados a vivir en temperaturas más altas, se han reagrupado en la única región tórrida actual, en tanto que las tierras templadas o frías se poblaron de especies que hasta entonces no habían tenido ocasión de aparecer. Con las revoluciones en la historia de la tierra, el espacio taxinómico (en el que las vecindades son del orden del *carácter* y no del modo *de vida)* se encontró repartido en un espacio concreto que lo trastornó. Además: es indudable que fue roto y muchas especies, vecinas de las que conocemos o intermediarias entre terrenos taxinómicos que nos son familiares, han desaparecido y sólo dejaron tras ellas huellas difíciles de descifrar. En todo caso, esta serie histórica de acontecimientos se suma a la capa de los seres: no le pertenece propiamente, se desarrolla en el espacio real del mundo y no en aquel, analítico, de las clasificaciones; lo que pone en duda es el mundo como lugar de los seres y no los seres en cuanto tienen la propiedad de ser vivientes. Una historicidad, que simbolizan los relatos bíblicos, afecta directamente nuestro sistema astronómico e indirectamente la red taxinómica de las especies; y además del Génesis y el Diluvio, es posible que "nuestro globo haya sufrido otras revoluciones que no nos han sido reveladas. Conviene a todo el sistema astronómico y los enlaces que unen este globo con los otros cuerpos celestes y, en particular, con el sol y los cometas pueden haber sido la fuente de muchas revoluciones de las que no queda ninguna huella perceptible para nosotros y de las que,

42 Adanson, Cours d'*histoire naturelle,* 1772, ed. París, 1845, pp. 4-5.
43 Buffon, *Histoire de la Terre.*

quizá, los habitantes de los mundos vecinos pueden tener algún conocimiento".[44]

Así, pues, la historia natural supone, para poder existir como ciencia, dos conjuntos: uno de ellos está constituido por la red continua de los seres; esta continuidad puede tomar diversas formas espaciales; Charles Bonnet la piensa o bien bajo la forma de una gran escala lineal cuyas extremidades son una muy simple y la otra muy complicada, y que tiene en el centro una estrecha región media, única que nos ha sido develada, o bien bajo la forma de un tronco central del que partirían de un lado una rama (la de los mariscos con los cangrejos de mar y río como ramificación complementaria) y del otro la serie de los insectos que abrace insectos y ranas;[45] Buffon define esta misma continuidad "como una gran trama o, más bien, como un haz que de intervalo en intervalo hace brotar ramas laterales para reunirse con haces de otro orden";[46] Pallas sueña con una figura poliédrica;[47] J. Hermann quería constituir un modelo de tres dimensiones compuesto por hilos que, partiendo todos de un punto común, se separaran unos de otros "extendiéndose por un gran número de ramas laterales", para después reunirse de nuevo,[48] De estas configuraciones espaciales que describen, cada una a su manera, la continuidad taxinómica, se distingue la serie de los acontecimientos; ésta es discontinua y diferente en cada uno de sus episodios, pero su conjunto no puede esbozar sino una línea simple que es la del tiempo (y que puede concebirse como recta, quebrada o circular). En su forma concreta y en el espesor que le es propio, la naturaleza entera se aloja entre la capa de la taxinomia y la línea de las revoluciones. Los "cuadros" que forma bajo la mirada de los hombres y que el discurso de la ciencia está encargado de recorrer, son los fragmentos de la gran superficie de especies vivas, tal como ha sido recortada, revuelta y congelada entre dos vueltas del tiempo.

Vemos cómo resulta superficial el oponer, como dos opiniones diferentes y rivales en sus opciones fundamentales, un "fijismo" que se contenta con clasificar los seres de la naturaleza en un cuadro permanente, y una especie de "evolucionismo" que sostendría una historia inmemorial de la naturaleza y una profunda presión de seres a través de su continuidad. La solidez sin lagunas de una red de especies y de géneros y la serie de los acontecimientos que la han roto forman parte, en un mismo nivel, de la base epistemológica a partir de la cual fue posible en la época clásica un saber como his-

44 C. Bonnet, *Palingénésie philosophique, Oeuvres,* t. vii, p. 122.
45 C. Bonnet, *Contemplation de la nature,* cap. xx, pp. 130-8.
46 Buffon, *Histoire nttturelle des oiseaux,* 1770, t. *i,* p. 396.
47 Pallas, *Elenchus Zoophytorum,* 1786.
48 J. Hermann, *Tabulae affinitatum animalium,* Estrasburgo, 1783, p. 24.

toria natural. No son dos maneras distintas de percibir la naturaleza radicalmente opuestas, ya que están comprometidas en elecciones filosóficas más viejas y más fundamentales que cualquier ciencia; son dos exigencias simultáneas en la red arqueológica que define el saber de la naturaleza durante la época clásica. Pero estas dos exigencias son complementarias y, por ello, irreductibles. La serie temporal no puede integrarse a la gradación de los seres. Las épocas de la naturaleza no prescriben el *tiempo* interior de los seres y de su continuidad; dictan las *intemperies* que no han dejado de dispersarlos, de destruirlos, de mezclarlos, de separarlos, de entrelazarlos. No hay y no puede haber ni siquiera la sospecha de un evolucionismo o de un transformismo en el pensamiento clásico; pues el tiempo nunca es concebido como principio de desarrollo para los seres vivos en su organización interna; sólo se lo percibe a título de revolución posible en el espacio exterior en el que viven.

6. MONSTRUOS Y FÓSILES

Se nos objetará que, mucho antes de Lamarck, hubo todo un pensamiento de tipo evolucionista. Que su importancia fue grande a mediados del siglo XVIII hasta que Cuvier señala su detención. Que Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet y Benoit de Maillet articularon muy claramente la idea de que las formas vivas pueden pasar de unas a otras, que las especies actuales son sin duda el resultado de transformaciones antiguas y que todo el mundo vivo se dirige, quizá, hacia un punto futuro, en tal grado que no puede asegurarse de ninguna forma viva que haya sido adquirida definitivamente y esté estabilizada para siempre. De hecho, tales análisis son incompatibles con lo que actualmente entendemos como pensamiento evolucionista. En efecto, su propósito es el cuadro de las identidades y de las diferencias en la serie de acontecimientos sucesivos. Y para pensar la unidad de este cuadro y de esta serie sólo tiene dos medios a su disposición.

El primero consiste en integrar la serie de las sucesiones con la continuidad de los seres y su distribución en cuadro. Todos los seres que la taxinomia ha dispuesto en una simultaneidad ininterrumpida están, pues, sometidos al tiempo. No en el sentido de que la serie temporal haya hecho nacer una multiplicidad de especies que una mirada horizontal podría disponer luego de acuerdo con un cuadriculado clasificador, sino en el sentido de que todos los puntos de la taxinomia están afectados por un índice temporal, de suerte que la "evolución" no es más que el desplazamiento solidario y general

de la escala, desde el primero hasta el último de sus elementos. Este sistema es el de Charles Bonnet. Implica, en primer lugar, que la cadena de los seres, tendida a través de una serie innumerable de anillos hacia la perfección absoluta de Dios, no la alcanza actualmente;[49] que todavía es infinita la distancia entre Dios y la menos defectuosa de las criaturas; y que, en esta distancia quizá infranqueable, no deja de avanzar hacia una perfección mayor toda la trama ininterrumpida de los seres. Implica también que esta "evolución" mantiene intacta la relación que existe entre las diferentes especies: si una de ellas, al perfeccionarse, alcanza el grado de complejidad que posee de antemano la del grado inmediatamente superior, ésta sin embargo no se reúne con aquélla, pues, llevada por el mismo movimiento, ha tenido que perfeccionarse en una proporción equivalente: "Habrá un progreso continuo y más o menos lento de todas las especies hacia una perfección superior, de modo que todos los grados de la escala serán continuamente variables en una relación determinada y constante... El hombre, trasportado a una morada más adecuada a la eminencia de sus facultades, dejará al mono y al elefante ese primer lugar que ocupaba entre los animales de nuestro planeta... Habrá Newtons entre los monos y Vaubans entre los castores. Las ostras y los pólipos serán, en relación con las especies más elevadas, lo que los pájaros y los cuadrúpedos son con respecto al hombre".[50] Este "evolucionismo" no es una manera de concebir la aparición de los seres unos a partir de los otros; es, en realidad, una manera de generalizar el principio de continuidad y la ley que quiere que los seres formen una capa sin interrupción. Añade, en un estilo leibniziano,[51] el continuo del tiempo al continuo del espacio y a la infinita multiplicidad de los seres, el infinito de su perfeccionamiento. No se trata de una jerarquización progresiva, sino del desarrollo constante y global de una jerarquía ya instaurada. Lo que supone, en última instancia, que el tiempo, lejos de ser un principio de la *taxinomia,* no es más que uno de sus factores. Y que está preestablecido lo mismo que todos los otros valores tomados por todas las otras variables. Así, pues, es necesario que Bonnet sea preformacionista —y esto en un grado mucho mayor que lo que nosotros comprendemos, a partir del siglo XIX, por "evolucionismo"; está obligado a suponer que los avalares o las catástrofes del globo han sido dispuestos de antemano como otras tantas ocasiones para que la ca-

[49] C. Bonnet, *Contemplation de la nature,* primera parte, Oeuvres *completes,* t. iv, pp. 34 ss.

[50] C. Bonnet, *Palingénésis philosophique, Oeuvres completes,* t. VII, pp. 149-150.

[51] C. Bonnet, Oeuvres *completes,* t. III, p. 173, cita una carta de Leibniz a Hermann acerca de la cadena de los seres.

dena infinita de los seres se acabe en el sentido de un mejoramiento infinito: "Estas evoluciones han estado previstas e inscritas en los gérmenes de los animales desde el primer día de la creación. Pues estas evoluciones están ligadas con las revoluciones en todo el sistema solar que Dios ha ordenado de antemano". El mundo entero ha sido larva; hélo aquí crisálida; un día, sin duda alguna, se convertirá en mariposa.[52] Y todas las especies serán arrastradas de la misma manera por esta gran mudanza. Como vemos, tal sistema no es un evolucionismo que empiece por trastornar el viejo dogma de la fijeza; es una *taxinomia* que implica, además, al tiempo. Una clasificación generalizada.

La otra forma de "evolucionismo" consiste en hacer que el tiempo desempeñe un papel del todo opuesto. Ya no sirve para desplazar sobre la línea finita o infinita del perfeccionamiento el conjunto del cuadro clasificador, sino para hacer aparecer, unos tras otros, todos los casos que, juntos, formarán la red continua de las especies. Hace tomar sucesivamente a las variables de lo vivo todos los valores posibles : es un ejemplo de una caracterización que se hace poco a poco y como elemento tras elemento. Las semejanzas o las identidades parciales que sostienen la posibilidad de una *taxinomia* serían pues las marcas expuestas en el presente de un solo y mismo ser vivo, que persiste a través de los avatares de la naturaleza y llena así todas las posibilidades que el cuadro taxinómico deja abiertas. Por ejemplo, como observa Benolt de Maillet, si las aves tienen alas como los peces aletas, es porque fueron, en la época del gran reflujo de las aguas primigenias, besugos que se quedaron en seco o delfines que pasaron para siempre a una patria aérea. "El semen de estos peces, llevado por las salinas, puede haber dado lugar a la primera transmigración de la especie de su habitación marítima a la terrestre. Aunque hayan perecido cien millones sin haber podido aclimatarse, fue suficiente con que dos pudieran hacerlo para que surgiera la especie." [53] Los cambios en las condiciones de vida de los seres vivos parecen entrañar tanto ahí como en ciertas formas de evolucionismo, la aparición de especies nuevas. Pero el modo de acción del aire, del agua, del clima, de la tierra sobre los animales no es el de un medio sobre una función y sobre los órganos en los que se cumple; los elementos exteriores sólo intervienen a título de ocasión para hacer aparecer un *carácter.* Y esta aparición, siempre y cuando esté cronológicamente condicionada por tal acontecimiento del globo, se hace posible *a priori* por el cuadro general de las variables que define todas

52 C. Bonnet, *Pdingénésíe phüosophique, Oeuvret completes,* t. VII, p. 193.
53 Benott de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un* missionaire fr*ançais,* Amsterdam, 1748, p. 142.

las formas eventuales de lo vivo. El semievolucionismo del siglo XVIII parece presagiar tanto la variación espontánea del carácter, tal como la encontramos en Darwin, como la acción positiva del medio, tal como la describirá Lamarck. Pero esto es una ilusión retrospectiva: para esta forma de pensamiento, en efecto, la sucesión del tiempo no puede dibujar nunca más que la línea a lo largo de la cual se suceden todos los valores posibles de las variables preestablecidas. Y, en consecuencia, es necesario definir un principio de modificación interior del ser vivo que le permita, al presentarse una peripecia natural, el tomar un carácter nuevo.

Así, pues, nos encontramos ante un nuevo punto de elección: ya sea suponer en lo viviente una aptitud espontánea para cambiar de forma (o, cuando menos, para adquirir a través de las generaciones un carácter ligeramente diferente del que se había dado originalmente; tanto que terminará, poco a poco, por hacerse irreconocible), ya sea también el atribuirle la búsqueda oscura de una especie terminal que poseerá los caracteres de todas aquellas que la han precedido, pero con un grado más alto de complejidad y de perfección.

El primer sistema es el de los errores al infinito —tal como lo encontramos en Maupertuis. El cuadro de las especies que la historia natural puede establecer habría sido adquirido, pieza por pieza, por el equilibrio constante en la naturaleza, entre una memoria que asegura la continuidad (mantiene a las especies en el tiempo y en la semejanza de una a otra) y una tendencia a la desviación que asegura, a la vez, la historia, las diferencias y la dispersión. Maupertuis supone que las partículas de materia están dotadas de actividad y de memoria. Atraídas unas por otras, las menos activas forman sustancias minerales; las más activas dibujan el cuerpo, más complejo, de los animales. Estas formas, que se deben a la atracción y al azar, desaparecen cuando no pueden subsistir. Las que se conservan dan nacimiento a nuevos individuos, cuya memoria mantiene los caracteres de la pareja progenitora. Y esto sigue siendo así hasta que una desviación de las partículas —un azar— hace nacer una nueva especie que la fuerza obstinada del recuerdo mantiene a su vez: "La diversidad infinita de los animales provendría de repetidos rodeos".[54] Así, cada vez más de cerca, los seres vivos adquieren por variaciones sucesivas todos los caracteres que conocemos de ellos, y la capa coherente y sólida que forman no es, cuando se les ve en la dimensión del tiempo, más que el resultado fragmentario de un continuo mucho más cerrado, mucho más acabado: un continuo tejido por un número incalculable de pequeñas diferencias olvidadas o abortadas. Las especies visibles que se ofrecen a nuestro análisis han

[54] Maupertuis, *Essai* sur *la formation des corps organisés*, Berlín, 1754, p. 41.

sido recortadas sobre el fondo incesante de monstruosidades que aparecen, centellean, caen al abismo, y a veces, se mantienen. Y aquí está el punto fundamental: la naturaleza sólo tiene una historia en la medida en que es susceptible de una continuidad. Por tomar, por turno, todos los caracteres posibles (cada valor de todas las variables) se presenta bajo la forma de la sucesión.

No corre distinta suerte el sistema inverso del prototipo y de la especie terminal. En este caso, hay que suponer, con J. B. Robinet, que la continuidad no está asegurada por la memoria, sino por un proyecto. Proyecto de un ser complejo hacia el que se encamina la naturaleza a partir de elementos simples que compone y arregla poco a poco: "Al principio, los elementos se combinan. Un pequeño número de principios simples sirve de base a todos los cuerpos"; son éstos los que presiden exclusivamente la organización de los minerales; después "la magnificencia de la naturaleza" no deja de aumentar "hasta llegar a los seres que pasean sobre la superficie del globo"; "la variación de los órganos en cuanto al número, el tamaño, la finura, la textura interna, la figura externa, da nuevas especies que se dividen y subdividen hasta el infinito por nuevos arreglos".[55] Y así sucesivamente hasta llegar al arreglo más complejo que conocemos. De suerte que toda la continuidad de la naturaleza se aloja entre un prototipo, absolutamente arcaico, enterrado más profundamente que cualquier historia, y la complicación extrema de este modelo, tal como se puede observar, cuando menos sobre el globo terrestre, en la persona del ser humano.[55] Entre estos dos extremos existen todos los grados posibles de complejidad y de combinación: como una inmensa serie de ensayos, algunos de los cuales han persistido bajo la forma de especies constantes y otros de los cuales han sido absorbidos. Los monstruos no pertenecen a otra "naturaleza" que las especies mismas: "Creemos que las formas más extrañas en apariencia... pertenecen necesaria y esencialmente al plan universal del ser; que son metamorfosis del prototipo, tan naturales como las otras, ya sea que nos ofrezcan fenómenos diferentes o que sirvan de paso a las formas vecinas; que preparan y ordenan las combinaciones que las siguen, del mismo modo que ellas son ordenadas por las que las preceden; que contribuyen al orden de las cosas, lejos de perturbarlo. Quizá la naturaleza sólo llega a producir seres más regulares y una organización más simétrica a fuerza de seres".[57] Tanto en Robinet como en Maupertuis, la sucesión y la historia sólo

55 J. B. Robinet, *De la nature*, 3a ed., 1766, pp. 25-8.
56 J. B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, París, 1768, pp. 4-5.
57 Id., *ibid.*, p. 198.

son, con respecto a la naturaleza, medios de recorrer la trama de las variaciones infinitas de las que es susceptible. Así, pues, no es el tiempo ni la duración el que asegura, a través de la diversidad de los medios, la continuidad y la especificación de los seres vivos; sino que, sobre el fondo continuo de todas las variaciones posibles, el tiempo dibuja un recorrido en el cual los climas y la geografía sólo toman en cuenta las regiones privilegiadas y destinadas a mantenerse. El continuo no es el surco visible de una historia fundamental en la que un mismo principio vivo lucharía como un medio variable. Pues el continuo precede al tiempo. Es su condición. Y con relación a él, la historia no puede desempeñar más que un papel negativo: cuenta y hace subsistir o descuida y deja desaparecer.

De aquí, dos consecuencias. Primero, la necesidad de hacer intervenir a los monstruos —que son como el ruido de fundo, el murmullo ininterrumpido de la naturaleza. En efecto, si se necesita que el tiempo, que es limitado, recorra —quizá haya recorrido ya— todo el continuo de la naturaleza, debe admitirse que un número considerable de variaciones posibles se ha tachado, después borrado; así como la catástrofe geológica era necesaria para que se pudiera pasar del cuadro taxinómico al continuo, a través de una experiencia mezclada, caótica y desgarrada, así la proliferación de monstruos sin futuro es necesaria para que se pueda redescender del continuo al cuadro a través de una serie temporal. Dicho de otra manera, lo que en un sentido debe leerse como el drama de la tierra y de las aguas, debe leerse, en otro sentido, como una aberración aparente de las formas. El monstruo asegura, en el tiempo y con respecto a nuestro saber teórico, una continuidad que los diluvios, los volcanes y los continentes hundidos mezclan en el espacio para nuestra experiencia cotidiana. La otra consecuencia es que a lo largo de una historia tal, los signos de la continuidad no pertenecen más que al orden de la semejanza. Dado que ninguna relación entre el medio y el organismo[58] define esta historia, las formas vivas sufrirán todas las metamorfosis posibles y no dejarán tras ellas, como señal del trayecto recorrido, más que referencias de las similitudes. Por ejemplo, ¿en qué se puede reconocer que la naturaleza no ha dejado de esbozar, a partir del prototipo primitivo, la figura del hombre, provisionalmente terminal? En que ha abandonado en su recorrido mil formas que dibujaban el modelo rudimentario. ¿Cuántos fósiles son, con respecto a la oreja, el cráneo o las partes sexuales del hombre como otras tantas estatuas de yeso, modeladas un día y dejadas des-

[58] Acerca de la inexistencia de la noción biológica de "medio" en el siglo XVIII, cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie,* París, 2a ed., 1965, pp. 129-54.

pués por una forma más perfeccionada? "La especie que se asemeja al corazón humano y que por esa causa se llama antropocardita... merece una atención especial. Su sustancia es un guijarro por dentro. La forma de un corazón ha sido imitada lo mejor posible. Se distingue el tronco de la vena cava, con una porción de sus dos cortes. Se ve también salir del ventrículo izquierdo el tronco de la gran arteria con su parte inferior o descendente." [59] El fósil, con su naturaleza mixta de animal y mineral es el lugar privilegiado de una semejanza que el historiador del continuo exige, en tanto que el espacio de la *taxinomia* la descompone rigurosamente.

El monstruo y el fósil desempeñan un papel muy preciso en esta configuración. A partir del poder del continuo que posee la naturaleza, el monstruo hace aparecer la diferencia: ésta, que aún carece de ley, no tiene una estructura bien definida; el monstruo es la cepa de la especificación, pero ésta no es más que una subespecie en la lenta obstinación de la historia. El fósil es el que permite subsistir las semejanzas a través de todas las desviaciones recorridas por la naturaleza; funciona como una forma lejana y aproximativa de identidad; señala un semicarácter en el cambio del tiempo. Porque el monstruo y el fósil no son otra cosa que la proyección hacia atrás de estas diferencias y de estas identidades que definen, para la *taxinomia,* la estructura y después el carácter. Forman, entre el cuadro y el continuo, la región sombría, móvil, temblorosa en la que lo que el análisis definirá como identidad no es aún sino analogía muda; y lo que definará como diferencia asignable y constante no es aún sino variación libre y azarosa. Pero, a decir verdad, la *historia de la naturaleza* es tan imposible de pensar para la *historia natural,* y la disposición epistemológica dibujada por el cuadro y el continuo tan fundamental, que el devenir sólo puede tener un lugar intermedio y medido por las solas exigencias del conjunto. Por ello, no interviene a no ser en el paso necesario de uno a otro. Es como un conjunto de intemperies ajenas a los seres vivos y que únicamente llegan a ellos desde el exterior. Es como un movimiento sin cesar trazado pero detenido en su esbozo y perceptible sólo en los bordes del cuadro, en sus márgenes descuidados: y así, sobre el fondo del continuo, el monstruo cuenta, como en una caricatura, la génesis de las diferencias, y el fósil recuerda, en la incertidumbre de sus semejanzas, los primeros intentos obstinados de identidad.

[59] J. B. Robinet, *Considerátions philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être,* p. 19.

7. EL DISCURSO DE LA NATURALEZA

La teoría de la historia natural no puede disociarse de la del lenguaje. Y, sin embargo, no se trata de una transferencia de método de una a otra. Ni de una comunicación de conceptos o del prestigio de un modelo que, por haber "logrado éxito" en una parte, fuera ensayado en el terreno vecino. Tampoco se trata de una racionalidad más general que impondría formas idénticas a la reflexión sobre la gramática y a la *taxinomia.* Sino de una disposición fundamental, del saber que ordena el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres. Sin duda, hubo en esta región que ahora llamamos vida muchas otras investigaciones aparte de los esfuerzos de clasificación, muchos otros análisis aparte del de las identidades y las diferencias. Pero todos descansaban sobre una especie de *a priori* histórico que los autorizaba en su dispersión, en sus proyectos singulares y divergentes y que hacía igualmente posibles todos los debates de opiniones a los que daban lugar. Este *a priori* no está constituido por un grupo de problemas constantes que los fenómenos concretos planteen sin cesar como otros tantos enigmas para la curiosidad de los hombres; tampoco está formado por un cierto estado de los conocimientos, sedimentado en el curso de las edades precedentes y que sirve de suelo a los progresos más o menos desiguales o rápidos de la racionalidad; tampoco está determinado, sin duda alguna, por lo que llamamos la mentalidad o los "marcos del pensamiento" de una época dada, si con ello debe entenderse el perfil histórico de los intereses especulativos, de las credulidades o de las grandes opciones teóricas. Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas. El *a priori* histórico que, en el siglo XVIII, fundamentó las investigaciones o los debates sobre la existencia de los géneros, la estabilidad de las especies, la trasmisión de los caracteres a través de las generaciones, es la existencia de una historia natural: organización de un cierto visible como dominio del saber, definición de las cuatro variables de la descripción, constitución de un espacio de vecindades en el que cualquier individuo, sea el que fuere, puede colocarse. La historia natural de la época clásica no corresponde al puro y simple descubrimiento de un objeto nuevo de curiosidad; recubre una serie de operaciones complejas que introducen en un conjunto de representaciones la posibilidad de un

orden constante. Constituye, en cuanto *descriptible* y *ordenable* a la vez, todo un dominio de empiricidad. Lo que la emparienta con las teorías del lenguaje, la distingue de lo que entendemos, a partir del siglo XIX, por biología y la hace desempeñar un cierto papel crítico en el pensamiento clásico.

La historia natural es contemporánea del lenguaje: tiene el mismo nivel que el juego espontáneo que analiza las representaciones en el recuerdo, fija los elementos comunes e impone, por último, los nombres. Clasificar y hablar tienen su lugar de origen en ese mismo espacio que la representación abre en el interior de sí misma ya que está destinada al tiempo, a la memoria, a la reflexión, a la continuidad. Pero la historia natural no puede ni debe existir como lengua independiente de todas las demás a no ser que sea una lengua bien hecha. Y umversalmente valiosa. En el lenguaje espontáneo y "mal hecho", los cuatro elementos (proposición, articulación, designación y derivación) dejan entre ellos intersticios abiertos: las experiencias de cada uno, las necesidades o las pasiones, los hábitos, los prejuicios, una atención más o menos despierta han constituido centenares de lenguajes diferentes, que no se distinguen sólo por la forma de las palabras, sino, sobre todo, por la manera en que estas palabras recortan la representación. La historia natural sólo será una lengua bien hecha si el juego queda cerrado: si la exactitud descriptiva hace de cada proposición un recorte constante de lo real (si siempre es posible *atribuir* a la representación lo que *se articula)* y si la *designación* de cada ser indica con todo derecho el lugar que ocupa en la *disposición* general del conjunto. En el lenguaje, la función del verbo es universal y vacía; prescribe solamente la forma más general de la proposición; y en el interior de ésta juegan los nombres su sistema de articulación; la historia natural reagrupa estas dos funciones en la unidad de la *estructura* que articula unas con otras todas las variables que pueden atribuirse a un ser. Y en tanto que, en el lenguaje, la designación está expuesta, en su funcionamiento individual, al azar de las derivaciones que dan su amplitud y su extensión a los nombres comunes, el *carácter,* tal como lo establece la historia natural, permite a la vez marcar al individuo y situarlo en un espacio de generalidades que se encajan unas en otras. Tanto que, por encima de las palabras de todos los días (y a través de ellas, ya que puede utilizárselas muy bien para las primeras descripciones) se construye el edificio de una lengua de segundo grado en la que reinan, por fin, los Nombres exactos de las cosas: "El método, alma de la ciencia, designa a primera vista cualquier cuerpo de la naturaleza de tal manera que este cuerpo enuncie el nombre que le es propio y que este nombre haga recordar todos los conocimientos que hayan

podido adquirirse en el curso del tiempo sobre el cuerpo así denominado: tanto que en la confusión extrema se descubre el orden soberano de la naturaleza".[60]

Pero esta denominación esencial —este paso de la estructura visible al carácter taxinómico— remite a una exigencia costosa. El lenguaje espontáneo, a fin de cumplir y rizar la figura que va de la función monótona del verbo ser a la derivación y al recorrido del espacio retórico, sólo tenía necesidad del juego de la imaginación: es decir, de las semejanzas inmediatas. En cambio, para que la *taxinomia* sea posible es necesario que la naturaleza sea realmente continua y en su plenitud misma. Allí donde el lenguaje exigía la similitud de las impresiones, la clasificación exige el principio de la menor diferencia posible entre las cosas. Ahora bien, este *continuum,* que aparece así en el fondo de la denominación, en la abertura que se deja entre la descripción y la disposición, está supuesto como muy anterior al lenguaje y como su condición. Y no sólo porque pueda fundamentar un lenguaje bien hecho, sino porque da cuenta de todo lenguaje en general. Sin duda alguna, es la continuidad de la naturaleza la que da a la memoria la oportunidad de ejercitarse, dado que una representación, confusa y mal percibida por cualquier identidad, hace recordar otra y permite aplicar a ambas el signo arbitrario de un nombre común. Lo que en la imaginación se daba como una similitud ciega no era más que el rastro irreflexivo y revuelto de la gran trama ininterrumpida de las identidades y de las diferencias. La imaginación (aquella que autoriza al lenguaje al permitir la comparación) formaba, sin que se supiera entonces, el lugar ambiguo en el que la continuidad rota, pero insistente, de la naturaleza se reunía con la continuidad vacía, pero atenta, de la conciencia tanto que no habría sido posible hablar ni habría habido lugar para el menor nombre si, en el fondo de las cosas, antes de toda representación, la naturaleza no hubiera sido continua. Para establecer el gran cuadro sin falla de las especies, los géneros y las clases ha sido necesario que la historia natural utilice, critique, clasifique y, por último, reconstituya con nuevos gastos un lenguaje cuya condición de posibilidad residía justamente en este continuo. Las cosas y las palabras se entrecruzan con todo rigor: la naturaleza sólo se ofrece a través de la reja de las denominaciones y ella que, sin tales nombres, permanecería muda e invisible, centellea a lo lejos tras ellos, continuamente presente más allá de esta cuadrícula que la ofrece, sin embargo, al saber y sólo la hace visible atravesada de una a otra parte por el lenguaje.

Es por ello por lo que, sin duda alguna, la historia natural, en

[60] Linneo, *Systema naturae,* 1766, p. 13.

la época clásica, no pudo constituirse como biología. En efecto, hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Sólo los seres vivos. Éstos forman una clase o, más bien, varias en la serie de todas las cosas del mundo: y si se puede hablar de vida es sólo como un carácter —en el sentido taxinómico de la palabra— en la distribución universal de los seres. Se tiene la costumbre de repartir las cosas de la naturaleza en tres clases: los minerales, a los que se reconoce crecimiento, pero no movimiento ni sensibilidad; los vegetales, que pueden crecer y son susceptibles de sensación; los animales que se desplazan espontáneamente.[61] En lo que se refiere a la vida y al umbral que instaura, se los puede hacer deslizarse, según el criterio que se adopte, todo a lo largo de esta escala. Si, con Maupertuis, se la define por la movilidad y las relaciones de afinidad que atraen los elementos unos hacia otros y los mantienen unidos, es necesario alojar la vida en las partículas más simples de la materia. Se está obligado a situarla mucho más alto en la serie si se la define por un carácter cargado y complejo, como lo hacía Linneo, al fijar como criterio el nacimiento (por semen o brote), la nutrición (por intu-suscepción) el envejecimiento, el movimiento externo, la propulsión interna de líquidos, las enfermedades, la muerte, la presencia de vasos, glándulas, epidermis y utrículos.[62] La vida no constituye un umbral manifiesto a partir del cual se requieran formas completamente nuevas del saber. Es una categoría de clasificación, relativa, lo mismo que todas las demás, al criterio que uno se fije. Y como todas las demás, sometida a ciertas imprecisiones en cuanto se trata de fijar sus fronteras. Así como el zoófito está en la franja ambigua entre los animales y las plantas, así los fósiles y los metales se alojan en este límite incierto en el que no se sabe si hablar o no de vida. Pero el corte entre lo vivo y lo no vivo nunca es problema decisivo.[63] Como dice Linneo, el naturalista —aquel al que llama ***historiens naturalis***— "distingue por la vista las partes de los cuerpos naturales, los describe convenientemente según el número, la figura, la posición y la proporción, y les da nombre".[64] El naturalista es el hombre de lo visible estructurado y de la denominación característica. No de la vida.

Así, pues, no es necesario relacionar la historia natural, tal como

[61] Cf., por ejemplo, Linneo, *Systema naturae,* 1756, p. 215.

62 Linneo, *Philosophie botanique,* § 133. Cf. también, *Systéme sexuel des végétaux,* p. 1.

63 Bonnet admitía una división cuatripartita en la naturaleza: seres brutos desorganizados, seres organizados inanimados (vegetales), seres organizados animados (animales) y seres organizados animados y racionales (hombres). Cf. *Contemplation de la nature,* segunda parte, cap. I.

[64] Linneo, *Systema naturae,* p. 215.

se desplegó durante la época clásica, con una filosofía, aunque fuera oscura y hasta balbuciente, de la vida. En realidad, se entrecruza con una teoría de las palabras. La historia natural está situada, a la vez, antes y después del lenguaje; deshace el lenguaje cotidiano, pero con el fin de rehacerlo y descubrir lo que lo ha hecho posible a través de las semejanzas ciegas de la imaginación; lo critica, pero para descubrir en él el fundamento. Si lo retoma y quiere cumplirlo a la perfección es porque también retorna *a* su origen. Franquea este vocabulario cotidiano que le sirve de suelo inmediato y, más allá de él, va en busca de lo que ha podido constituir su razón de ser; pero, a la inversa, se aloja por completo en un espacio del lenguaje, ya que es esencialmente un uso concertado de los nombres y su último fin es dar a las cosas su verdadera denominación. Entre el lenguaje y la teoría de la naturaleza existe, pues, una relación de tipo crítico; en efecto, conocer la naturaleza es construir, a partir del lenguaje, un lenguaje verdadero que descubrirá en qué condiciones es posible cualquier lenguaje y dentro de qué límites puede tener un dominio de validez. La cuestión crítica existió, sin duda, en el siglo XVIII, si bien ligada a la forma de un saber determinado. Por esta razón no podía adquirir autonomía y valor de interrogación radical: no ha dejado de rondar en una región en la que se planteaba el problema de la semejanza, de la fuerza de la imaginación, de la naturaleza y de la naturaleza humana, del valor de las ideas generales y abstractas, en suma, de las relaciones entre la percepción de la similitud y la validez del concepto. En la época clásica —Locke y Linneo, Buffon y Hume dan testimonio de ello— la cuestión crítica es la del fundamento de la semejanza y de la existencia del género.

A fines del siglo XVIII, aparecerá una nueva configuración que revolverá definitivamente, a los ojos del hombre moderno, el viejo espacio de la historia natural. Por una parte, la crítica se desplaza y se separa del suelo en que había nacido. En tanto que Hume hacía del problema de la causalidad un caso de interrogación general acerca de las semejanzas,[65] Kant, al aislar la causalidad, invierte la cuestión: allí donde se trataba de establecer las relaciones de identidad y de distinción sobre el fondo continuo de las similitudes, hace aparecer el problema inverso de la síntesis de lo diverso. De golpe, la cuestión crítica se remite del concepto al juicio, de la existencia del género (obtenida por el análisis de las representaciones) a la posibilidad de ligar entre ellas las representaciones, del derecho de nombrar al fundamento de la atribución, de la articulación nominal a la

[65] Hume, A *Treatise* on *Human Nature,* trad. francesa de Leroy, t. I, pp. 80 v 239 ss.

proposición misma y al verbo ser que la establece. Se encuentra, pues, completamente generalizada. En vez de tener validez por razón de las solas relaciones de la naturaleza y de la naturaleza humana, se plantea la interrogación acerca de la posibilidad misma de todo conocimiento.

Pero, por otro lado, en la misma época, la vida adquiere su autonomía en relación con los conceptos de la clasificación. Escapa a esta relación crítica que, en el siglo XVIII, era constitutiva del saber de la naturaleza. Escapa, lo que quiere decir dos cosas: la vida se convierte en objeto de conocimiento entre los demás y, con este título, dispensa de toda crítica en general; pero también resiste a esta jurisdicción crítica, que retoma por su cuenta y que traslada, en su propio nombre, a todo conocimiento posible. En tal medida, que a lo largo del siglo XIX, de Kant a Dilthey y a Bergson, los pensamientos críticos y las filosofías de la vida se encontrarán en una posición de recuperación y de disputa recíprocas.

CAPÍTULO SEXTO

CAMBIAR

1. EL ANÁLISIS DE LAS RIQUEZAS

En la época clásica, pues, no existía la vida, ni la ciencia de la vida; ni tampoco la filología. Pero sí una historia natural y una gramática general. Asimismo, tampoco existía una economía política, ya que, en el orden del saber, no existe la producción. A la inversa, en los siglos XVII y XVIII existe una noción que ha seguido siéndonos familiar, aunque haya perdido para nosotros su precisión esencial. Es más, no debería hablarse de "noción" a este respecto, pues no tiene lugar en el interior de un juego de conceptos económicos que desplazaría ligeramente, confiscándoles poco a poco su sentido o menoscabando su extensión. Se trata más bien de un dominio general: de una capa muy coherente y muy bien estratificada que comprende y aloja, como otros tantos objetos parciales, las nociones de valor, de precio, de comercio, de circulación, de renta, de interés. Este dominio, suelo y objeto de la "economía" durante la época clásica, es el de la *riqueza*. Es inútil plantearle cuestiones que provienen de una economía de tipo diferente, organizada, por ejemplo, en torno a la producción o al trabajo; inútil igualmente el analizar sus diversos conceptos (aun y sobre todo si su nombre se ha perpetuado en consecuencia con una cierta analogía de sentido), sin tener en cuenta el sistema del que toman su positividad. Es tanto como querer analizar el género linneano fuera del dominio de la historia natural o la teoría de los tiempos de Bauzée sin tener en cuenta el hecho de que la gramática general era su condición histórica de posibilidad. Así, pues, hay que evitar una lectura retrospectiva que sólo prestaría al análisis clásico de las riquezas la unidad ulterior de una economía política en vías de constituirse a ciegas. Sin embargo, los historiadores de las ideas tienen la costumbre de restituir de este modo el nacimiento enigmático de este saber que, en el pensamiento occidental, habría surgido armado de punta en blanco y ya peligroso en la época de Ricardo y de J. B. Say. Suponen una economía científica a la que una problemática puramente moral del provecho y de la renta (teoría del precio justo, justificación o condenación del interés) había convertido en imposible; situación que se agravó des-

pués por una confusión sistemática entre moneda y riqueza, valor y precio de mercado: de esta asimilación, el mercantilismo sería uno de los responsables principales, a la vez que la manifestación más evidente. Pero, poco a poco, el siglo XVIII habría ido asegurando las distinciones esenciales y habría discernido algunos de los grandes problemas que la economía positiva no dejaría de tratar desde entonces con unos instrumentos mejor adaptados: así, la moneda descubriría su carácter convencional, aunque no arbitrario (y lo haría a través de la larga discusión entre los metalistas y los antimetalistas: entre los primeros habría que contar a Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani; entre los segundos a Barbón, Boisguillebert y, sobre todo, a Law, y luego más discretamente, tras el desastre de 1720, a Montesquieu y a Melón); también se habría comenzado —es la obra de Cantillon— a separar una de otra la teoría del precio de cambio y la del valor intrínseco; se habría visto la gran "paradoja del valor" oponiendo la inútil carestía del diamante al buen mercado de esa agua sin la cual no podemos vivir (en efecto, es posible encontrar este problema rigurosamente formulado por Galiani); se habría empezado, prefigurando así a Jevons y a Menger, a referir el valor a una teoría general de la utilidad (esbozada por Galiani, Graslin, Turgot); se habría comprendido la importancia de los precios elevados para el desarrollo del comercio (se trata del "principio de Becher", retomado en Francia por Boisguillebert y Quesnay); por último —y henos ya en los fisiócratas— se habría iniciado el análisis del mecanismo de la producción. Y así, formada por piezas y trozos, la economía política plantearía silenciosamente sus temas esenciales, hasta el momento en que, retomando en un sentido distinto el análisis de la producción, Adam Smith sacara a luz el proceso de la creciente división del trabajo, Ricardo el papel desempeñado por el capital, J. B. Say algunas de las leyes fundamentales de la economía de mercado. Desde entonces, habría empezado a existir la economía política con su objeto propio y su coherencia interior.

De hecho, los conceptos de moneda, precio, valor, circulación, mercado, no fueron pensados, en los siglos XVII y XVIII, a partir de un futuro que los esperaba en la sombra, sino más bien sobre el suelo de una disposición epistemológica rigurosa y general. Es esta disposición la que sostiene en su necesidad de conjunto al "análisis de las riquezas". Éste es, con respecto a la economía política, lo que la gramática general con respecto a la filología y lo que la historia natural con respecto a la biología. Y así como no puede comprenderse la teoría del verbo y del nombre, el análisis del lenguaje de acción, el de las raíces y de su derivación, sin hacer referencia, a través

de la gramática general, a esa red arqueológica que los hace posibles y necesarios, así tampoco puede comprenderse, sin discernir el dominio de la historia natural, lo que fueron la descripción, la caracterización y la taxinomia clásicas, ni tampoco la oposición entre sistema y método, o "fijismo" y "evolución", de la misma manera resultaría imposible reencontrar el eslabón necesario que encadena el análisis de la moneda, de los precios, del valor, del comercio, si no se sacara a luz este dominio de las riquezas que es el lugar de su simultaneidad.

Sin duda alguna, el análisis de las riquezas no se constituyó siguiendo las mismas líneas ni el mismo ritmo que la gramática general o la historia natural. Pues la reflexión sobre la moneda, el comercio y los cambios está ligada a una práctica y a unas instituciones. Pero, si pueden oponerse la práctica y la especulación pura, de cualquier manera, ambas reposan sobre un único e idéntico saber fundamental. Es muy posible que una reforma de la moneda, un uso bancario, una práctica comercial se racionalicen, se desarrollen, se mantengan o desaparezcan según formas propias; siempre estarán fundados sobre un cierto saber: saber oscuro que no se manifiesta por sí mismo en un discurso, sino cuyas necesidades son idénticamente iguales que las de las teorías abstractas o las especulaciones sin relación aparente con la realidad. En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica. La reforma monetaria prescrita por los Estados generales de 1575, las medidas mercantilistas o la experiencia de Law y su liquidación tienen la misma base arqueológica que las teorías de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty o de Cantillon. Y lo que se requiere es hacer hablar a estas necesidades fundamentales del saber.

2. MONEDA Y PRECIO

En el siglo XVI, el pensamiento económico está limitado, o casi limitado, al problema de los precios y al de la sustancia monetaria. La cuestión de los precios concierne al carácter absoluto o relativo del encarecimiento de las mercancías y al efecto que pueden tener sobre tos precios las devaluaciones sucesivas o la afluencia de los metales americanos. El problema de la sustancia monetaria es el de la naturaleza del patrón, de la relación de precio entre los diferentes metales utilizados, de la distorsión entre el peso de las monedas y sus valores nominales. Pero estas dos series de problemas estaban liga-

das, ya que el metal no aparecería como signo, y como signo medidor de las riquezas, sino por ser él mismo una riqueza. Si podía significar, es porque era una marca real. Y de la misma manera que las palabras tenían la misma realidad que lo que decían, así como las marcas de los seres vivos estaban inscritas en sus cuerpos a la manera de marcas visibles y positivas, así los signos que indicaban las riquezas y las medían debían llevar en sí mismos la marca real. Para poder decir el precio, era necesario que fueran preciosos. Era necesario que fueran raros, útiles, deseables. Y también era necesario que todas estas cualidades fueran estables para que la marca que ellos imponían fuera una verdadera signatura, umversalmente legible. De allí esta correlación entre el problema de los precios y la naturaleza de la moneda, que constituye el objeto privilegiado de toda reflexión sobre las riquezas desde Copérnico hasta Bodino y Davanzatti.

En la realidad material de la moneda se fundan sus dos funciones de medida común de las mercancías y de sustituto en el mecanismo de cambio. Una medida es estable, reconocida por todos y valiosa en cualquier lugar, si tiene por patrón una realidad asignable que se pueda comparar con la diversidad de las cosas que se quiere medir: así, dice Copérnico, la toesa y el celemín, cuyo largo y volumen materiales sirven de unidad.[1] En consecuencia, la moneda sólo mide en verdad si su unidad es una realidad que existe realmente y a la cual puede referirse cualquier mercancía. En este sentido, el siglo XVI vuelve a la teoría admitida cuando menos durante una parte de la Edad Media y que permitía al príncipe o aun al consenso popular el derecho de fijar el *valor impositus* de la moneda, modificar las tasas, desmonetizar una categoría de piezas o todo el metal que se quiera. Es necesario que el valor de la moneda esté regulado por la masa metálica que contiene, es decir, que vuelva a lo que antes fue, cuando los príncipes no habían impreso aún su imagen ni su sello sobre los fragmentos metálicos; en aquel momento "ni el cobre, ni el oro, ni la plata eran monedas, sino que sólo se los estimaba según su peso";[2] no se daba valor de marcas reales a los signos arbitrarios; la moneda era una justa medida ya que no significaba más que su poder de medir las riquezas a partir de su propia realidad material de riqueza.

Sobre este fondo epistemológico se operan las reformas en el siglo XVI y toman sus dimensiones propias los debates. Se trata de remitir los signos monetarios a su exactitud de medida: es necesario que los valores nominales que llevan las piezas estén de acuerdo con la

[1] Copérnico, *De arte monetae cudendae,* 1526; trad. francesa, Discours sur *la frappe des monnaies* (en). Y. Le Branchu, *Écrits notables sur la monnaie,* París, 1934, i, p. 15).

[2] Anónimo, *Compendieux cu bref examen de quelques plaintes* (en J. Y. Le Branchu, *op. c*it., II, p. 117).

cantidad de metal que se ha elegido como patrón y que se encuentra incorporado en ellas; así, pues, la moneda no significaría más que su valor medidor. En este sentido el anónimo autor del *Compendious* pide que "toda la moneda actualmente corriente deje de serlo a partir de cierta fecha", ya que los "encarecimientos" del valor nominal han alterado, desde hace mucho tiempo, las funciones de medida; es necesario que las piezas ya amonedadas no se acepten sino "después de estimar el metal que contienen"; en cuanto a la nueva moneda tendrá por valor nominal su propio peso: "a partir de ese momento sólo serán corrientes la antigua y la nueva moneda, según un mismo valor, un mismo peso, una misma denominación y así se restablecerá la moneda en su antigua tasa y su antigua bondad".[3] No se sabe si el texto del *Compendious,* que no se publicó antes de 1581, pero que en verdad existe y circula en manuscrito una treintena de años antes, inspiró la política monetaria del reinado de Isabel. Una cosa es cierta, a saber, que después de una serie de "encarecimientos" (de devaluaciones) entre 1544 y 1559, la proclamación de marzo de 1561 "abate" el valor nominal de la moneda y lo remite a la cantidad de metal que contiene. Del mismo modo, en Francia, los Estados generales de 1575 piden y obtienen la supresión de las unidades de cuenta (que introducían una tercera definición de la moneda, puramente aritmética, que se añadía a la definición del peso y a la del valor nominal: esta relación complementaria ocultaba a los ojos de quienes estaban mal instruidos al respecto el sentido de las manipulaciones sobre la moneda); el edicto de septiembre de 1577 establece el escudo de oro a la vez como pieza real y como unidad de cuenta, decreta la subordinación de todos los otros metales al oro —en particular de la plata, que guarda su valor liberatorio pero pierde su inmutabilidad de derecho. Así, las monedas se revalúan a partir de su peso metálico. El signo que llevan —el *valor impositus*— no es más que la marca exacta y transparente de la medida que constituyen.

Pero, al mismo tiempo que esta vuelta es exigida y a veces lograda salen a luz cierto número de fenómenos propios de la moneda-signo y comprometen, quizá definitivamente, su papel de medida. Primero el hecho de que una moneda circule tanto más rápidamente cuando menos buena es, en tanto que las piezas con un alto índice de metal se encuentran escondidas y no figuran en el comercio: es la ley llamada de Gresham,[4] que Copérnico[5] y el autor del *Compendious*[6] conocían ya. Después, y sobre todo, la relación entre los hechos mone-

3 Id., *ibid.,* p. 155.

4 Gresham, Avis *de Sir Th. Gresham* (en J. Y. Le Branchu, *op. cit., II,* PP 7 y 11).

5 Copémico, *De arte monetae cudendae,* trad. francesa cit., i, p. 12. 6 *Compendieux, loc. cit., II,* p. 156.

taños y el movimiento de los precios: por ello, aparece la moneda como una mercancía entre otras —no como un patrón absoluto de todas las equivalencias, sino como mercadería cuya capacidad de cambio y, en consecuencia, su valor de sustituto en los cambios se modifican según su frecuencia o su rareza: la moneda también tiene su precio. Malestroit[7] había señalado que, a pesar de la apariencia, no había habido aumento de precios durante el curso del siglo XVI: ya que las mercancías son siempre lo que son y la moneda, en su naturaleza propia, es un patrón constante, el encarecimiento de las mercaderías sólo puede deberse al aumento de los valores nominales que lleva una misma masa metálica: pero, por una misma cantidad de trigo, se da siempre el mismo peso de oro y de plata. Así, pues, "nada ha encarecido": como el escudo de oro valía en moneda de cuenta veinte sueldos torneses bajo Felipe VI y ahora vale cincuenta, es necesario que una vara de terciopelo que entonces costaba cuatro libras valga diez ahora. "El encarecimiento de todas las cosas no proviene de entregar más, sino de recibir menos en cantidad de oro y de plata de lo que se había acostumbrado." Pero a partir de esta identificación del papel de la moneda con la masa de metal que hace circular, se concibe muy bien que esté sometida a las mismas variaciones que todas las otras mercancías. Y si Malestroit admite implícitamente que la cantidad y el valor mercantil de los metales permanecen estables, Bodino, muy pocos años después,[8] verifica un aumento de la masa metálica importada del Nuevo Mundo y, en consecuencia, un encarecimiento real de las mercancías, ya que los príncipes, que poseen o reciben de los particulares lingotes en mayor cantidad, han acuñado piezas más numerosas y de mejor aleación; así, pues, por una misma mercancía se da una cantidad mayor de metal. El aumento de los precios tiene, pues, una "causa principal, que es casi la única que nadie ha tocado hasta ahora": "la abundancia de oro y plata", "la abundancia de lo que da estimación y precio a las cosas".

El patrón mismo de las equivalencias está preso en el sistema de los cambios y el poder de compra de la moneda no significa más que el valor mercantil del metal. La marca que distingue la moneda, la determina, la hace cierta y aceptable para todos es, pues, reversible, y se la puede leer en dos sentidos: remilc a una cantidad de metal que es una medida constante (así la descifra Malestroit); pero remite también *a* esas mercancías variables en cantidad y en precio que son los metales (es la lectura de Bodino). Se tiene allí una disposición análoga a la que caracteriza el régimen general de

[7] Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies.* París, 1566.
[8] Bodino, *La Reponse aux paradoxes de* M. *de Malestroit,* 1568.

los signos en el siglo XVI; los signos, recordémoslo, estaban constituidos por semejanzas que, a su vez, para ser reconocidas, necesitaban signos. Aquí, el signo monetario no puede definir su valor de cambio, no puede fundamentarse como marca sino a partir de una masa metálica que, a su vez, define su valor dentro del orden de las otras mercancías. Si se admite que el cambio, dentro del sistema de necesidades, corresponde a la similitud dentro del de los conocimientos, se ve que una misma e idéntica configuración de la *episteme* controló, durante el Renacimiento, el saber de la naturaleza y la reflexión o las prácticas concernientes a la moneda.

Y así como la relación entre el microcosmos y el macrocosmos era indispensable para detener la oscilación indefinida de la semejanza y el signo, así, ha sido necesario poner una cierta relación entre el metal y la mercancía que, en el extremo, permitía fijar el valor mercantil total de los metales preciosos y, en consecuencia, valorar de una manera cierta y definitiva el precio de todas las mercaderías. Esta relación es la que ya había sido establecida por la Providencia cuando hundió en la tierra las minas de oro y de plata y las hizo crecer lentamente, como sobre la tierra se desarrollan las plantas y se multiplican los animales. Entre todas las cosas que el hombre puede necesitar o desear y las vetas centelleantes, ocultas, en las que crecen oscuramente los metales, hay una correspondencia absoluta. "La naturaleza.—dice Davanzatti— ha hecho buenas todas las cosas terrenas; la suma de éstas en virtud del acuerdo establecido entre los hombres vale todo el oro que se trabaja; así, pues, todos los hombres desean todo para adquirir todas las cosas... Para verificar todos los días la regla y las proporciones matemáticas que las cosas guardan entre sí y con el oro, se requeriría que, desde lo alto del cielo o de algún observatorio muy elevado, se pudiera contemplar las cosas que existen y que se hacen en la tierra o, más bien, sus imágenes reproducidas y reflejadas en el cielo como en un espejo fiel. Abandonaríamos entonces todos nuestros cálculos y diríamos: hay sobre la tierra tanto oro, tantas cosas, tantos hombres, tantas necesidades; en la medida en que cada cosa satisface necesidades, su valor será de tantas cosas o de tanto oro."[9] Este cálculo celeste y exhaustivo no puede hacerlo nadie más que Dios: corresponde a ese otro cálculo que establece una relación entre cada elemento del microcosmos y un elemento del macrocosmos —con esta única diferencia, que éste une lo terrestre con lo celeste y va de las cosas, de los animales y el hombre hasta las estrellas, en tanto que el segundo une la tierra con las cavernas y las minas; hace corresponder las cosas

[9] Davanzatti, *Lezione della moneta,* trad, francesa, *Leçon sur les monnaies* (en J. Y. Le Branchu, *op. cit.,* pp. 230-1).

que nacen entre las manos del hombre con los tesoros desaparecidos desde la creación del mundo. Las marcas de la similitud, por guiar el conocimiento, se dirigen a la perfección del cielo; los signos del cambio, por satisfacer el deseo, se apoyan en el centelleo negro, peligroso y maldito del metal. Centelleo equívoco, ya que reproduce en el fondo de la tierra el que canta en el extremo de la noche: reside allí como una promesa de felicidad invertida y, dado que el metal se asemeja a los astros, el saber acerca de todos estos tesoros peligrosos es, al mismo tiempo, el saber acerca del mundo. La reflexión sobre las riquezas oscila así en la gran especulación sobre el cosmos, tal como, a la inversa, el profundo conocimiento del orden del mundo debe conducir al secreto de los metales y a la posesión de las riquezas. Vemos, pues, qué red tan cerrada de necesidad liga, en el siglo XVI, los elementos del saber: cómo la cosmología de los signos duplica y fundamenta, en última instancia, la reflexión sobre los precios y la moneda, cómo autoriza también una especulación teórica y práctica sobre los metales, cómo hace que se comuniquen las promesas del deseo y las del conocimiento, de la misma manera que se responden y se relacionan, por afinidades secretas, los metales y los astros. En los confines del saber, allí donde llega a ser todopoderoso y casi divino, se reúnen tres grandes funciones —las de *Basileus, Philosophos y Metallicos.* Pero así como este saber no se da sino por fragmentos y en el relámpago atento de la *divinatio,* así, por lo que respecta a las relaciones singulares y parciales entre las cosas y el metal, el deseo y los precios, el conocimiento divino o el que se puede adquirir "desde algún observatorio muy elevado" no se da al nombre. A no ser por momentos y como por azar a los espíritus que saben acechar, es decir, a los mercaderes. Lo que los adivinos eran en el juego indefinido de las semejanzas y de los signos, lo son los *mercaderes* en el juego, siempre abierto también, de los cambios y de las monedas. "Desde aquí abajo descubrimos apenas las cosas que nos rodean y les damos un precio según que veamos que tienen mayor o menor demanda en cada lugar y en cada tiempo. Los mercaderes advierten pronto y bien esto y, por ello, conocen admirablemente el precio de las cosas."[10]

3. EL MERCANTILISMO

A fin de que el dominio de las riquezas se constituya como objeto de reflexión en el pensamiento clásico ha sido necesario que la configuración establecida en el siglo XVI se desatase Entre los "econo-

10 id., *ibid.,* p. 231.

mistas" del Renacimiento, hasta llegar al propio Davanzatti, la capacidad de la moneda para medir las mercancías y su intercambiabilidad reposa en su valor intrínseco: se sabía muy bien que los metales preciosos tenían poca utilidad fuera *de* la acuñación; pero si habían sido elegidos como patrón, si fueron utilizados en el cambio y, en consecuencia, alcanzaban un precio elevado, esto se debe a que en el orden natural y, en sí mismos, tenían un precio absoluto, fundamental, más elevado que cualquier otro al que pudiera referirse el valor de cada mercancía.[11] El metal precioso era, de suyo, la marca de la riqueza; su resplandor oculto indicaba a la vez que era presencia oculta y signatura visible de todas las riquezas del mundo. Por esta razón, tiene un *precio;* por esta razón también, *mide* todos los precios; y, por último, por esta razón, se le puede *cambiar* por cualquier cosa que tenga un precio. Era lo *precioso* por excelencia. En el siglo XVII, se atribuyen siempre estas tres propiedades a la moneda, pero se las hace descansar a las tres no ya sobre la primera (tener precio), sino sobre la última (sustituir a lo que tiene precio). En tanto que el Renacimiento fundaba las dos *funciones* del metal amonedado (medida y sustituto) sobre la reduplicación de su *carácter* intrínseco (el hecho de ser precioso), el siglo XVII hace oscilar el análisis: lo que sirve de fundamento a los otros dos caracteres (la capacidad de medir y la capacidad de recibir un precio aparecen pues como *cualidades* que se derivan de esta *función)* es la función de cambio.

Esta inversión es fruto de un conjunto de reflexiones y prácticas que se distribuyen todo a lo largo del siglo XVII (desde Scipion de Grammont hasta Nicolás Barbón) y que se agrupan bajo el término, algo aproximativo, de "mercantilismo". Con cierto apresuramiento, se acostumbra caracterizarlo por un "monetarismo" absoluto, es decir, por una confusión sistemática (u obstinada) entre las riquezas y las especies monetarias. De hecho, lo que el "mercantilismo" instaura no es una identidad más o menos confusa entre unas y otras, sino una articulación reflexionada que hace de la moneda el instrumento de representación y análisis de las riquezas y, a la inversa, de las riquezas el contenido representado por la moneda. Así como la vieja configuración circular de las similitudes y las marcas se desató para desplegarse según las dos capas correlativas de la representación y de los signos, así el círculo de lo "precioso" se deshace en la época del mercantilismo, las riquezas se despliegan como objetos de las necesidades y de los deseos; se dividen y se sustituyen unas a otras por ei

[11] Cf. aún a principios del siglo XVII esta proposición de Antoine de La Pierre: "El valor esencial de las especies de monedas de 0:0 y plata se funda en la materia preciosa que contienen" (De *la nécessité du pesement).*

juego de las especies amonedadas que las significan; y las relaciones recíprocas entre la moneda y la riqueza se establecen bajo la forma de la circulación y de los cambios. Si ha sido posible creer que el mercantilismo confundía la riqueza y la moneda, esto se debe sin duda a que la moneda tiene para él el poder de representar toda riqueza posible, ya que es el instrumento universal del análisis y de la representación de ella, porque recubre, sin residuos, el conjunto de su dominio. Toda riqueza es *amonedable;* así es como entra en *circulación.* De la misma manera, todo ser natural era *caracterizable* y podía entrar en una *taxinomia;* todo individuo era *nombrable* y podía entrar en un *lenguaje articulado;* toda representación era *significable* y podía entrar, para ser *conocida,* en un *sistema de identidades y de diferencias.*

Pero esto exige un examen más detallado. Entre todas las cosas que existen en el mundo ¿a cuáles va a poder llamar "riquezas" el mercantilismo? A todas aquellas que, siendo representables, son además objeto del deseo. Es decir, aun aquellas que están marcadas por "la necesidad, la utilidad, el placer o la rareza".[12] Ahora bien, ¿acaso puede decirse que los metales que sirven para fabricar piezas de moneda (no se trata aquí del vellón que sólo sirve de complemento en ciertas comarcas, sino de los que son utilizados en el comercio exterior) forman parte de las riquezas? El oro y la plata tienen escasa utilidad —"aunque puede servirse de ellos para el uso de la casa"; y si fueron raros, su abundancia excede aun lo que se requiere para esta utilización. Si se los busca, si los hombres consideran que siempre les hacen falta, si explotan las minas y se van a la guerra para apoderarse de ellos, esto se debe a que la fabricación de monedas de oro y plata les ha dado una utilidad y una rareza que estos metales no poseen por sí mismos. "La moneda no toma su valor de la materia de la que se compone, sino más bien de la forma que es la imagen o la marca del Príncipe." [13] El oro es precioso por ser moneda y no a la inversa. De un solo golpe, la relación tan estrechamente fijada en el siglo XVI se invierte: la moneda (y hasta el metal del que está hecha) recibe su valor de su pura función de signo. Esto entraña dos consecuencias. Primera, el valor de las cosas no provendrá ya del metal. Este valor se establece por sí mismo, sin referencia a la moneda, según los criterios de utilidad, de placer o de rareza; las cosas toman valor por su relación entre sí; el metal sólo permite representar este valor, del mismo modo que un nombre representa una imagen o una idea, pero no la constituye: "El oro

[12] Scipion de Grammont, Le *Denier* royal, *traité curieux de l'or et de l'argent,* París, 1620, p. 48.

13 Id., ibid., pp. 13-4.

no es más que el signo y el instrumento usual para poner en práctica el valor de las cosas; pero la verdadera estimación de éstas tiene su origen en el juicio humano y en la facultad que llamamos estimativa."[14] Las riquezas son riquezas porque las estimamos, así como nuestras ideas son lo que son porque nos las representamos. Los signos monetarios o verbales se les dan por añadidura.

Pero ¿por qué el oro y la plata, que en sí mismos apenas son riquezas, han recibido o tomado este poder significante? Sin duda, se podría haber utilizado otra mercancía para este efecto "por vil y abyecta que fuera".[15] El cobre que, en muchas naciones permanece en estado de baratura, no se convierte en algo precioso en otros sino en la medida en que se transforma en moneda.[16] Pero, de manera general, el oro y la plata sirven porque contienen en sí mismos una "perfección propia". Perfección que no es del orden del precio, sino que surge de su capacidad indefinida de representación. Son duros, imperecederos, inalterables; pueden dividirse en pedazos minúsculos; pueden juntar un gran peso en un volumen débil; pueden ser transportados con facilidad; son fáciles de horadar. Todo esto hace del oro y de la plata un instrumento privilegiado para representar todas las otras riquezas y para hacer por análisis una comparación rigurosa de ellas. Así se define la relación entre la moneda y las riquezas. Relación arbitraria, ya que no es el valor intrínseco del metal lo que da el precio a las cosas; cualquier objeto, aun sin precio, puede servir de moneda; pero se requiere aun que tenga las cualidades propias de la representación y las capacidades de analisis que permitan establecer relaciones de igualdad y de diferencia entre las riquezas. Aparece, así, que la utilización del oro y de la plata está justamente fundada. Como dice Bouteroue, la moneda "es una porción de materia a la que la autoridad pública ha dado un peso y un valor cierto para servir de precio e igualar en el comercio la desigualdad de todas las cosas".[17] El "mercantilismo" liberó a la vez a la moneda del postulado del valor propio del metal —"la locura de aquellos para quienes la plata es una mercancía como cualquier otra" [18]— y estableció entre ella y la riqueza una relación rigurosa de representación y de análisis. "Lo que consideramos en la

14 Id, ibid., pp. 46-7.

15 Id., ibid, p. 14.

16 Schroeder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer,* p. 111. Montanari, *Della moneta,* p. 35.

17 Bouteroue, *Recherches curieuses des* monnaies *de* France, París, 1666, p. 8.

18 Joshuah Gee, *Considérations sur le commerce,* trad. francesa de 1749. p. 13.

moneda —dice Barbón— no es tanto la cantidad de plata que contiene, sino el hecho de que tenga curso." [19]

Por lo común se es injusto, y de manera doble, con lo que se ha convenido en llamar el "mercantilismo": sea que se denuncie en él lo que no ha dejado de criticar (el valor intrínseco del metal como principio de riqueza), sea que se descubra en él una serie de contradicciones inmediatas: ¿acaso no ha definido la moneda en su pura función de signo, a la vez que pedía su acumulación como si fuera una mercancía? ¿No ha reconocido la importancia de las fluctuaciones cuantitativas del numerario y desconocido su acción sobre los precios? ¿Acaso no fue proteccionista, a la vez que fundaba sobre el cambio el mecanismo de aumento de las riquezas? De hecho, estas contradicciones o estos titubeos no existen a menos que se plantee al mercantilismo un dilema que no podía tener sentido para él: el de la moneda como mercancía o signo. Para el pensamiento clásico que por entonces empezaba a constituirse, la moneda es lo que permite representar las riquezas. Sin tales signos, las riquezas permanecerán inmóviles, inútiles y como silenciosas; el oro y la plata son, en este sentido, creadores de todo aquello que el hombre puede codiciar. Pero a fin de poder desempeñar este papel de representación, es necesario que la moneda presente propiedades (físicas y no económicas) que la hagan adecuada para esta tarea y preciosa. Se convierte en mercancía rara y desigualmente repartida a título de signo universal: "El curso y el valor impuestos a toda moneda son la verdadera bondad intrínseca de ésta".[20] Así como, en el orden de las representaciones, los signos que las remplazan y las analizan deben ser ellos también representaciones, así, la moneda sólo puede significar riqueza siendo ella misma riqueza. Pero se convierte en tal por ser un signo; en tanto que una representación debe ser representada primero para después convertirse en signo.

De allí, las aparentes contradicciones entre los principios de la acumulación y las reglas de la circulación. En un momento dado del tiempo, se determinó el número de especies que existían; Colbert era de la opinión de que, a pesar de la explotación de las minas, a pesar del metal americano, "la cantidad de plata que corre por Europa es constante". Ahora bien, se necesita esta plata para representar las riquezas, es decir, atraerlas, hacerlas aparecer trayéndolas del extranjero o fabricándolas en el lugar; también se tiene necesidad de ella para hacerlas pasar de mano en mano en el proceso de cam-

[19] N. Barbón, A *discourse concerning coining the new money lighter,* Londres, 1696, sin paginación.

[20] Dumoulin (citado por Gonnard, *Histoire des théories monetaires, I,* p- 173).

bio. Por ello, es necesario importar metal de los Estados vecinos: "Lo único que puede producir este gran efecto es el comercio y todo lo que depende de él".[21] Así, pues, la legislación debe vigilar dos cosas; "prohibir la salida del metal al extranjero o su utilización para otros fines que no sean la acuñación, y fijar tales derechos de aduana que permitan *a* la balanza comercial el ser siempre positiva, favorecer la importación de mercancías en bruto y prevenir, en la medida de lo posible, la de objetos fabricados, exportar productos manufacturados más que las mercaderías mismas cuya desaparición lleva a la escasez y provoca el aumento de precios".[22] Ahora bien, el metal que *se* acumula no está destinado a la obstrucción ni al sueño; no se le atrae a un Estado sino para ser consumido por el cambio. Como dice Becher, todo aquello que es gasto para uno de los socios es entrada para el otro;[23] y Thomas Mun identifica la plata contante con la fortuna.[24] Pues la plata no se convierte en riqueza real sino en la medida exacta en que cumple con su función representativa: cuando remplaza a las mercancías, cuando les permite desplazarse o esperar, cuando da a la materia bruta la oportunidad de convertirse en bienes de consumo, cuando retribuye el trabajo. Así, pues, no hay por qué temer que la acumulación de plata en un Estado haga aumentar los precios; y el principio establecido por Bodino de que la gran carestía del siglo XVI se debió al aflujo del oro americano no es válida; si bien es verdad que la multiplicación del numerario hace subir primero los precios, estimula el comercio y las manufacturas; la cantidad de riqueza crece y el número de elementos entre los cuales se reparten las especies aumenta también. El alza de los precios no es de temerse: por el contrario, ahora que los objetos preciosos se han multiplicado, ahora que los burgueses, como dice Scipion de Grammont, pueden "llevar satín y terciopelo", el valor de las cosas, aun de las más raras, sólo puede bajar en comparación con la totalidad de las demás; así como cada fragmento de metal pierde su valor frente a los otros a medida que aumenta la masa de las especies en circulación.[25]

En consecuencia, las relaciones entre riqueza y moneda se establecen sobre la circulación y el cambio y no ya sobre la "preciosidad" del metal. Cuando los bienes pueden circular (y lo hacen gracias a la moneda), se multiplican y las riquezas aumentan; cuando las especies se hacen más numerosas, por el efecto de una buena circulación y de una balanza favorable, es posible atraer nuevas mercancías

21 Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert,* t. VII, p, 239.
22 Id., *ibid.,* p. 284. Cf. también Bouteroue, *Recherches curieuses,* pp. 10-1.
23 J. Becher, *Politischer Diskurs,* 1668.
24 Th. Mun, England *Treasure by foreign trade,* 1664, cap. II.
25 Scipion de Grammont, *Le Denier royal,* pp. 116-9,

y multiplicar los cultivos y las fábricas. Es necesario decir, con Horneck, que el oro y la plata "son lo más puro de nuestra sangre, la médula de nuestras fuerzas", "los instrumentos más indispensables de la actividad humana y de nuestra existencia".[26] Aquí encontramos de nuevo la vieja metáfora de una moneda que seria, con respecto a la sociedad, lo que la sangre es con respecto al cuerpo." Pero en Davanzatti, las especies no tenían otro papel que el de irrigar las diversas partes de la nación. Ahora que la moneda y la riqueza son tomadas ambas dentro del espacio de los cambios y de la circulación, el mercantilismo puede ajustar su análisis al modelo recientemente dado por Harvey. Según Hobbes,[28] el circuito venoso de la moneda es el de los impuestos y tasas que exigen, sobre las mercancías transportadas, compradas o vendidas, una cierta masa metálica; ésta es conducida hasta el corazón del Hombre-Leviatán —es decir, hasta los cofres del Estado. Allí, el metal recibe el "principio vital": en efecto, el Estado puede fundirlo o ponerlo en circulación. En todo caso, sólo su autoridad le dará curso; y redistribuido entre los particulares (en la forma de pensiones, de tratos o de retribución por las provisiones compradas por el Estado), estimulará, en el segundo circuito, ahora arterial, los cambios, las fabricas y los cultivos. Así, la circulación se convierte en una de las categorías fundamentales del análisis. Pero la transferencia de este modelo fisiológico sólo ha sido posible por la apertura más profunda de un espacio común a la moneda y a los signos, a las riquezas y a las representaciones. La metáfora, tan frecuente en nuestro Occidente, de la ciudad y el cuerpo, sólo tomó en el siglo XVII su fuerza imaginaria sobre la base de necesidades arqueológicas mucho más radicales.

A través de la experiencia mercantilista, el dominio de las riquezas se constituye del mismo modo que el de las representaciones. Ya se ha visto que éstas tenían el poder de representar a partir de sí mismas: de abrir un espacio en sí en el que ellas se analizaban y formaban con sus propios elementos sustitutos que permitían a la vez establecer un sistema de signos y un cuadro de las identidades y de las diferencias. De la misma manera, las riquezas tienen el poder de cambiarse; de analizarse en partes que autorizan las relaciones de igualdad o desigualdad; de significarse unas a otras por estos elementos de riquezas perfectamente comparables que son los metales preciosos. Y así como todo el mundo de la representación se cubre de representaciones de segundo grado que las representan y esto en una

[26] Homeck, *Oesterreich über alies, wenn es will,* 1684, pp. 8 y 188.

[27] Cf. Davanzatti, *Lezione della moneta,* trad. francesa *Leçon sur les monnaies* (en). Y. Le Branchu, *op. cit,,* t. II, p. 230).

28 Th. Hobbes, *Leviathan,* 1650; ed. de 1904, Cambridge, pp. 179-80. [Hay trad. esp., *Leviatán,* México, 1940, FCE.]

cadena ininterrumpida, así todas las riquezas del mundo están en relación unas con otras, en la medida en que forman parte de un sistema de cambio. De una representación a otra no hay un acto autónomo de significación, sino una simple e indefinida posibilidad de cambio. Sean cuales fueren las determinaciones y las consecuencias económicas, el mercantilismo, si se le interroga al nivel de la *episteme,* aparece como el lento y largo esfuerzo por poner la reflexión sobre los precios y la moneda en el estrecho filo del análisis de las representaciones. Hizo surgir un dominio de las "riquezas" que está conectado con el que, por la misma época, se abrió ante la historia natural y también con el que se desplegó ante la gramática general. Pero en tanto que, en estos dos últimos casos, la mutación se llevó a cabo bruscamente (de pronto en la *Grammaire de Port-Royal* surge un cierto modo de ser del lenguaje, casi de golpe se manifiesta con Jonston y Tournefort un cierto modo de ser de los individuos naturales), el modo de ser de la moneda y de la riqueza, por estar ligado a toda una *praxis,* a todo un conjunto institucional, tenia, en cambio, un índice de viscosidad histórica mucho más alto. Los seres naturales y el lenguaje no tuvieron necesidad del equivalente de la larga operación mercantilista para entrar en el dominio de la representación, someterse a sus leyes y recibir de ella sus signos y sus principios de orden.

4. LA PRENDA Y EL PRECIO

La teoría clásica de la moneda y de los precios se elaboró a través de experiencias históricas muy bien conocidas. Por lo pronto, se trata de la gran crisis de los signos monetarios que se inició sobre todo en Europa en el siglo XVII; ¿acaso es necesario ver una primera crisis de conciencia, todavía marginal y alusiva, en la afirmación de Colbert de que la masa metálica es estable en Europa y pueden pasarse por alto los aportes americanos? En todo caso, a fines del siglo se tiene la experiencia de que el metal amonedado es muy raro: regresión del comercio, baja de los precios, dificultades para pagar las deudas, las rentas y los impuestos, desvalorización de la tierra. De allí, la gran serie de devaluaciones que tienen lugar en Francia durante los quince primeros años del siglo XVIII a fin de multiplicar el numerario; las once "disminuciones" (revaluaciones) que se escalonan del primero de diciembre de 1713 al primero de septiembre de 1715 y que estaban destinadas —aunque fue un fracaso— a volver a poner en circulación el metal que se oculta; toda una serie de medidas que disminuyen la tasa de las rentas al reducir su capital nominal; la aparición de billetes de moneda en 1701, bien pronto remplazados por las

rentas del Estado. Entre muchas otras consecuencias, la experiencia de Law permitió la reaparición de los metales, el aumento de los precios, la revaluación de la tierra, la recuperación del comercio. Los edictos de enero y de mayo de 1726 instauraron, para todo el siglo XVIII, una moneda metálica estable: ordenan la fabricación de un luis de oro que vale y que valdrá hasta la Revolución veinticuatro libras tomesas.

Se acostumbra ver en estas experiencias, en su contexto teórico, en las discusiones a las que dieron lugar, el enfrentamiento de los partidarios de una moneda-signo y los partidarios de una moneda-mercancía. De un lado está Law, desde luego, con Terrasson,[29] Dutot,[30] Montesquieu,[31] el caballero de Jaucourt;[32] frente a ellos se alinean, entre otros, Paris-Duvemey,[33] el canciller d'Aguesseau,[34] Condillac, Destutt; entre los dos grupos y siguiendo una línea media, habría que poner a Melón [35] y a Graslin.[36] Es verdad que sería interesante el hacer el recuento exacto de las opiniones y determinar cómo se distribuyen en los diferentes grupos sociales. Pero si se interroga al saber que ha hecho posibles unas y otras a la vez, nos damos cuenta de que la oposición es superficial; y de que, si es necesaria, es a partir de una disposición única que sólo procura, en un panto determinado, la bifurcación de una elección indispensable.

Esta disposición única es la que define la moneda como una prenda. Definición que se encuentra en Locke y, un poco antes de él, en Vaughan;[37] después en Melón —"el oro y la plata son, por convención general, la prenda, el equivalente o como la medida común de todo lo que sirve al uso de los hombres"—,[38] en Dutot —"las riquezas de confianza o de opinión no son más que representativas, como el oro, la plata, el bronce, el cobre"—,[39] en Fortbonnais —"el punto importante" en las riquezas de convención consiste "en

[29] Terrasson, Trois *lettres sur le nouveau systéme des finances,* París, 1720.

[30] Dutot, *Reflexions sur le commerce et les finances,* París, 1738.

[31] Montesquieu, *L'Esprit des lois,* libro XXII, cap. II.

32 *Encyclopédie,* artículo "Monnaie".

33 Paris-Duverney, *Examen des reflexions politiques sur les finances,* La Haya, 1740.

34 D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie,* 1718; *Oeuvres,* París, 1777, t. x.

[35] Melon, *Essai politíque sur le commerce, París,* 1734.

[36] Graslin, *Essai analytique sur les richesses,* Londres, 1767.

37 Vaughan, A *discourse of coin and coinage,* Londres, 1675, p. 1. Locke, "Considérations of the lowering of interests", Works, Londres, 1801, t. v, pp. 21-3.

38 Melon, *Essai politique sur le commerce,* en Daire, *Economistes et financiers du* XVIIIe *siécle,* p. 761.

[39] Dutot, *Reflexións sur le commerce et les finances, ibid.,* pp. 905-6.

la seguridad que tienen los propietarios de la plata y las mercaderías de cambiarlas cuando quieran... sobre la base establecida por el uso".[40] Decir que la moneda es una prenda es decir que no es más que una ficha que se recibe por consentimiento común —en consecuencia, ficción pura; pero también es decir que vale exactamente aquello por lo cual se la ha cambiado, ya que a su vez podrá ser cambiada por esa misma cantidad de mercancía o su equivalente. La moneda puede siempre devolver a las manos de su propietario lo que acaba de cambiarse por ella, así como, en la representación, un signo debe poder remitir al pensamiento que representa. La moneda es una memoria sólida, una representación que se desdobla, un cambio diferido. Como dice Le Trosne, el comercio que se sirve de la moneda es un perfeccionamiento en la medida misma en que es "un comercio imperfecto",[41] un acto al que falta, durante un tiempo, lo que lo compensa, una media operación que promete y espera el cambio inverso por el cual la prenda se convertirá de nuevo en su contenido efectivo.

Pero ¿cómo puede dar esta seguridad la prenda monetaria? ¿Cómo puede escapar al dilema del signo sin valor o de la mercancía análoga a todas las demás? He allí el lugar donde radica la herejía para el análisis clásico de la moneda —la elección que opone a los partidarios de Law y a sus adversarios. En efecto, es posible concebir que la operación que da la moneda en prenda está asegurada por el valor de compra de la materia de la que está hecha; o, al contrario, por otra mercancía, exterior a ella pero que le estaría ligada por el consentimiento colectivo o la voluntad del príncipe. Law eligió esta segunda solución a causa de la rareza del metal y de las oscilaciones de su valor de compra. Piensa que se puede hacer circular una moneda de papel que sería prenda de la propiedad territorial: no se trata pues más que de emitir "billetes hipotéticos sobre las tierras y que deben extinguirse por pagos anuales... estos billetes circularán como la plata amonedada por el valor que expresen".[42] Sabemos que Law fue obligado a renunciar a esta técnica durante su experiencia francesa y que hizo asegurar la prenda de la moneda por una compañía de comercio. El fracaso de la empresa no empañó para nada la teoría de la moneda-prenda que había hecho posible y que haría igualmente posible toda reflexión sobre la moneda, aun la opuesta a las concepciones de Law. Y al instaurarse una moneda metálica estable

40 Véron de Fortbonnais, *Elements de commerce*, t. II, p. 91. Cf. también *Recherches et considérations sur les richesses de la france, II*, p. 582.

41 Le Trosne, *De l'interét social*, en Daire, *Les Physiocrates*, p. 908.

42 Law, *Money and Trade*, Edimburgo, 1705; más conocida en la trad. francesa, *Considérations sur le numéraire*, en Daire, *Economista du financiers du XVIIIe siécle*, p. 519.

en 1726, *se* exigió la prenda a la sustancia misma de la especie. Lo que asegura la intercambiabilidad de la moneda es el valor de compra del metal presente en ella; y Turgot criticará a Law el haber creído que "la moneda no es más que una riqueza de signo cuyo crédito se funda en la marca del príncipe. Esta marca aparece allí para certificar el peso y el título... Así, pues, la plata es, como mercancía y no como signo, la medida común de las otras mercancías... El oro obtiene su precio de su rareza y, lejos de ser un mal el que sea empleado al mismo tiempo como mercancía y como medida, estos dos empleos sostienen su precio".[43] Law, con sus partidarios, no se opone a su siglo como el precursor genial —o imprudente— de las monedas fiduciarias. Del mismo modo que sus adversarios, define la moneda como prenda. Pero considera que su fundamento estará más asegurado (a la vez más abundante y estable) por una mercancía exterior a la especie monetaria misma; sus adversarios, en cambio, piensan que estará mejor asegurado (más cierto y menos sometido a las especulaciones) por la sustancia metálica que constituye la realidad material de la moneda. Entre Law y quienes lo critican, la oposición sólo concierne a la distancia entre lo que se da en prenda y lo emprendado. En un caso, la moneda, aligerada en sí misma de todo valor de compra, pero asegurada por un valor que le es exterior, es aquello "por lo que" se cambian las mercancías;[44] en el otro caso, la moneda, que tiene en sí un precio, es a la vez aquello "por lo que" y aquello "por qué" se cambian las riquezas. Pero tanto en un caso como en el otro, la moneda permite fijar el precio de las cosas gracias a una cierta relación de proporción con las riquezas y un cierto poder de hacerlas *circular.*

En cuanto prenda, la moneda designa una cierta riqueza (real o no): establece su precio. Pero la relación entre la moneda y las mercancías, en consecuencia el sistema de precios, se modifica desde que, en un cierto punto del tiempo, se alteran la cantidad de moneda o la cantidad de mercancía. Si la moneda es una cantidad pequeña, en relación con los bienes, tendrá un gran valor y los precios serán bajos; si su cantidad aumenta a tal punto que sea abundante frente a las riquezas, tendrá poco valor y los precios serán altos. El poder de representación y de análisis de la moneda varía con la cantidad de especies, por una parte, y la cantidad de riquezas, por la otra: sólo sería constante si las dos cantidades fueran estables o variaran juntas en una misma proporción.

La "ley cuantitativa" no fue "inventada" por Locke. Ya Bodino

[43] Turgot, *Seconde lettre a l'abbé de Cice,* 1749; *Oeuvres,* ed. Schelle, t. i, pp. 146-7.

[44] Law, *Considérations sur le numeraire,* pp. 472 *ss.*

y Davanzatti sabían muy bien en el siglo XVI que el aumento de las masas metálicas en circulación hacía aumentar el precio de las mercancías; pero este mecanismo aparecía ligado a una desvalorización intrínseca del metal. A fines del siglo XVII, este mismo mecanismo fue definido a partir de la función representativa de la moneda, "pues la cantidad de la moneda está en proporción con todo el comercio". Más metal y de golpe toda mercancía que exista en el mundo podrá disponer de un poco más de elementos representativos; más mercancías y cada unidad metálica será un poco más emprendada. Basta con tomar una mercadería cualquiera como punto estable de referencia para que el fenómeno de la variación aparezca con toda claridad. "Si tomamos —dice Locke— el trigo como medida fija, encontraremos que la plata ha sufrido en su valor las mismas variaciones que las otras mercancías… La razón es muy clara. Desde el descubrimiento de las Indias, hay en el mundo diez veces más plata que la que había antes; vale también 9/10 menos, es decir, es necesario dar diez veces más de lo que se daba hace 200 años para comprar la misma cantidad de mercancías." [45] La baja del valor del metal que aquí se invoca no concierne a una cierta cualidad preciosa que le pertenecería de suyo, sino a su poder general de representación. Es necesario considerar las monedas y las riquezas como dos masas gemelas que se corresponden necesariamente: "Como el total de la una es con respecto al total de la otra, será la parte de una con respecto a la parte de la otra... Si no hubiera más que una mercancía divisible como el oro, la mitad de esta mercancía correspondería a la mitad del total del otro lado".[46] Si suponemos que no hay más que un bien en el mundo, todo el oro de la tierra serviría para representarlo; y a la inversa, si todos los hombres no dispusieran más que de una sola pieza monetaria, todas las riquezas que nacen de la naturaleza o que surgen de sus manos, deberían participar de sus subdivisiones. A partir de esta situación-límite, si la plata empieza a fluir —y las mercaderías permanecen iguales— "el valor de cada parte de la especie disminuirá otro tanto"; a la inversa, "si la industria, las artes y la ciencia introducen nuevos objetos en el círculo de los cambios ... será necesario aplicar al nuevo valor de estas nuevas producciones una porción de los signos representativos de los valores; esta porción, tomada de la masa de los signos, disminuirá su cantidad relativa y aumentará su valor representativo otro tanto para enfrentarse a más valores, pues su función es representarlos todos, en las proporciones que le convienen".[47]

[45] Locke, *Considerations of lowering of interests,* p. 73. 46 Montesquieu, *L'Esprít des lois,* libro XXII, cap. VII. 47 Graslin, *Essai analytique* sur *les rechesses,* pp. 54-5.

Así, pues, no hay precio justo: no hay nada en una mercancía cualquiera que indique por algún carácter intrínseco la cantidad de moneda que habría que retribuir por ella. La baratura no es ni más ni menos exacta que la carestía. Sin embargo, existen reglas de comodidad que permiten fijar la cantidad de moneda por la cual conviene representar las riquezas. En último extremo, toda cosa intercambiable debería tener su equivalente —"su designación"— en especies; lo que no tendría inconveniente en el caso de que la moneda utilizada hiera de papel (se la fabricaría o destruiría, de acuerdo con la idea de Law, según las necesidades del cambio); pero todo esto sería estorboso o aun imposible si la moneda es metálica. Ahora bien, una sola y la misma unidad monetaria adquiere, al circular, el poder de representar muchas cosas; al cambiar de manos, es tanto el pago de un objeto al empresario, como el de un salario al obrero, el de una mercadería al comerciante, el de un producto al granjero o aun el de la renta al propietario. Una sola masa metálica puede, con el correr del tiempo, y según los individuos que la reciben, representar muchas cosas equivalentes (un objeto, un trabajo, una medida de trigo, una parte de ganancia), lo mismo que un nombre común tiene el poder de representar muchas cosas o un carácter taxinómico el de representar muchos individuos, muchas especies, muchos géneros, etc. Pero, en tanto que el carácter no cubre una generalidad mayor sino haciéndose más simple, la moneda no representa más riquezas sino circulando más aprisa. La extensión del carácter se define por el número de especies que agrupa (así, pues, por el espacio que ocupa en el cuadro); la rapidez de circulación por el número de manos por el que pasa durante el tiempo que se toma para volver a su punto de partida (por ello, se elige como origen el pago por los productos de su cosecha al agricultor, porque allí se tienen ciclos anuales perfectamente seguros). Se ve, pues, que a la extensión taxinómica del carácter en la especie simultánea del cuadro corresponde la rapidez del movimiento-monetario durante un tiempo definido.

Esta rapidez tiene dos límites: una rapidez infinitamente veloz que sería la de un cambio inmediato en el que la moneda no tendría papel alguno que desempeñar, y una rapidez infinitamente lenta en la que cada elemento de riqueza tendría su doble monetario. Entre estos dos extremos hay rapideces variables a las que corresponden las cantidades de monedas que las hacen posibles. Ahora bien, los ciclos de la circulación son ordenados por la anualidad de las cosechas: es, pues, posible, a partir de éstas y teniendo en cuenta el número de individuos que pueblan un Estado, definir la cantidad de moneda necesaria y suficiente para que pase por todas las manos y represente, cuando menos, la subsistencia de cada uno. Se comprende así cómo

están ligados, durante el siglo XVIII, los análisis de la circulación a partir de las rentas agrícolas, el problema del desarrollo de la población y el cálculo de la cantidad óptima de especies amonedadas. Cuestión triple que se plantea bajo una forma normativa: pues el problema no consiste en saber por qué mecanismos circula o se estanca el dinero, cómo se gasta o se acumula (tales cuestiones sólo son posibles en una economía que se planteara los problemas de la producción y del capital), sino cuál es la cantidad necesaria de moneda para que en un país dado la circulación se haga más rápida al pasar por un número mayor de manos. Entonces los precios no sólo serán intrínsecamente "justos", sino exactamente ajustados: las divisiones de la masa monetaria analizarán las riquezas de acuerdo con una articulación que no será ni muy floja ni muy cerrada. El "cuadro" estará bien hecho.

Esta proporción óptima no es la misma si se considera un país aislado o el juego de su comercio exterior. Suponiendo que hubiera un Estado capaz de vivir por sí solo, la cantidad de moneda que tendría que poner en circulación depende de muchas variables: la cantidad de mercancías que entra en el sistema de cambios; la parte de estas mercancías que, al no ser distribuida ni retribuida por el sistema de trueque, debe estar representada, en un momento cualquiera de su curso, por la moneda; la cantidad de metal que puede ser sustituida por el papel escrito; por último, el ritmo al que deben efectuarse los pagos: no es indiferente, como señaló Cantillon,*[8] que los obreros sean pagados por semana o por jornada, que las rentas se paguen al término de un año o, más bien, según es costumbre, al fin de cada trimestre. Una vez definidos los valores de estas cuatro variables con respecto a un país dado, se puede definir la cantidad óptima de especies metálicas. Para hacer un cálculo de este tipo, Cantillon parte de la producción de la tierra, de la que surgen directa o indirectamente todas las riquezas de la tierra. Esta producción se divide en tres rentas en las manos del campesino: la renta que se paga al propietario; la que se utiliza para el mantenimiento del campesino, de sus hombres y sus caballos; y por último "una tercera que debe quedar a fin de hacer productiva su empresa".[49] Ahora bien, sólo la primera renta y más o menos la mitad de la tercera deben pagarse en especies; las otras pueden pagarse en la forma de cambios direc tos. Si se tiene en cuenta el hecho de que la mitad de la población reside en ciudades y tiene gastos de mantenimiento más elevados que los de los campesinos, se ve que la masa monetaria en circulación

[48] Cantillon, Essai sur *la* nature *du commerce en general,* edición de 1952, p. 73.

49 Id., *Ibid.,* pp. 68-9.

debería ser casi igual a los 2/3 de la producción. Si, cuando menos, todos los pagos se hiciesen una vez al año... pero, de hecho, la renta de la tierra se paga cada trimestre; así pues, basta con una cantidad de especies que equivalga a 1/6 de la producción. Por lo demás, muchos pagos se hacen por jornada o por semana; la cantidad de moneda requerida es pues del orden de la novena parte de la producción —es decir, 1/3 de la renta de los propietarios.[50]

Pero este cálculo sólo resulta exacto a condición de imaginar una nación aislada. Ahora bien, la mayor parte de los Estados sostienen unos con otros un comercio cuyos únicos medios de pago son el trueque, el metal estimado de acuerdo con su peso (y no las especies con su valor nominal) y, en ocasiones, los efectos bancarios. En este caso, se puede calcular también la cantidad relativa de moneda que se necesita poner en circulación; sin embargo, esta estimación no debe tomar como referencia la producción de la tierra, sino una cierta relación ¡entre los salarios y los precios con los usuales en los países extranjeros. En efecto, en una comarca en la que los precios son relativamente poco elevados (por razón de una débil cantidad de moneda), el dinero extranjero es atraído por las amplias posibilidades de compra: la cantidad de metal crece. El Estado, según se dice, se hace "rico y poderoso"; puede mantener una flota y un ejército, lograr conquistas, enriquecerse aún más. La cantidad de especies en circulación hace subir los precios, proporcionando a los particulares la facultad de comprar en el extranjero en donde los precios son inferiores; poco a poco desaparece el metal y el Estado empobrece de nuevo. Tal es el ciclo descrito por Cantillon, quien lo formula en un principio general: "La mayor abundancia de dinero que hace, mientras dura, el poderío de los Estados los rechaza insensible y naturalmente a la indigencia".[51]

Desde luego, no sería posible evitar estas oscilaciones si no existiera en el orden de las cosas una tendencia inversa que agrava sin cesar la miseria de las naciones ya pobres y, por el contrario, aumenta la prosperidad de los Estados ricos. Se trata de que los movimientos de la población tienen un sentido opuesto al del numerario. Éste va de los Estados prósperos a las regiones de precios bajos; los hombres, en cambio, son atraídos por los salarios elevados y, en consecuencia, van hacia los países que disponen de un numerario abundante. Así, pues, los países pobres tienen la tendencia a despoblarse; la agricultura y la industria se deterioran y la miseria aumenta. Por el contrario, en los países ricos, la afluencia de mano de obra permite

50 Id., *ibid.*, pp. 69-73. Petty da la proporción análoga de 1/10 *(The Political* Anatomy of *Ireland*, 1692; trad. francesa, *Anatomie politique de l'Irlande).*

51 Cantillon, *loc. cit.*, p. 76.

explotar nuevas riquezas, cuya venta aumenta en proporción la cantidad de metal que circula.[52] En consecuencia, la política debe tratar de armonizar estos dos movimientos inversos de la población y del numerario. Es necesario que el número de los habitantes crezca poco a poco, pero sin detención, para que las manufacturas puedan encontrar siempre una mano de obra abundante; entonces los salarios no aumentarán más de prisa que las riquezas, ni los precios con ellos; y la balanza comercial podrá seguir siendo favorable: se reconoce aquí el fundamento de las tesis populacionistas.[53] Pero, por otra parte, se necesita también que la cantidad de numerario tenga siempre un ligero aumento: es el único medio para que los productos de la tierra o de la industria sean bien retribuidos, para que los salarios sean suficientes, para que la población no sea miserable en medio de las riquezas que hace nacer: de allí todas las medidas para favorecer el comercio exterior y mantener una balanza positiva.

Lo que asegura el equilibrio *e* impide las profundas oscilaciones entre la riqueza y la pobreza no es, pues, un cierto estatuto definitivamente adquirido, sino una composición —a la vez natural y concertada— de dos movimientos. Hay prosperidad en un Estado no cuando las especies son numerosas en él o los precios elevados, sino cuando las especies están en ese estadio de aumento —que es necesario prolongar indefinidamente— que permite sostener los salarios sin aumentar también los precios: entonces la población crece regularmente, su trabajo produce siempre de sobra y el aumento consecutivo de las especies, al repartirse (de acuerdo con la ley de representatividad) entre las riquezas poco numerosas, hace que los precios no aumenten con relación a los usuales en el extranjero. Sólo "con el aumento de la cantidad de oro y el alza de los precios resulta favorable a la industria el aumento de la cantidad de oro y plata. Una nación cuyo numerario está en vías de disminución es, en el momento de hacer la comparación, más débil y más miserable que otra que no posee más, pero cuyo numerario está en vías de crecimiento".[54] Así se explica el desastre español: la posesión de minas había aumentado en efecto el numerario en forma tremenda —y, como consecuencia, los precios— sin que la industria, la agricultura y la población hubieran tenido tiempo, entre la causa y el efecto, de desarrollarse en proporción: era fatal que el oro americano se derramara por Europa, comprara mercaderías, hiciese crecer las manufacturas, enri-

52 Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 y 906.

53 Cf. Véron de Fortbonnais, *Éléments du* commerce, t. I, p. 45 y, en especial, Tucker, *The case of going to war for the sake of trade (Questions importantes sur le commerc*, trad. de Turgot, *Oeuvres, I*, p. 335).

54 Hume, *Of Money*, 1742; trad. francesa, *De la circulation monétaire, Oeuvres économiques*, pp. 29-30.

quédese la agricultura, dejando a España más miserable de lo que antes fuera. En cambio, Inglaterra, al atraer el metal, lo hizo siempre para hacer progresar el trabajo y no sólo el lujo de sus habitantes, es decir, para aumentar, antes de cualquier alza de precios, el número de sus obreros y la cantidad de sus productos."

Tales análisis son importantes porque introducen la noción de progreso en el orden de la actividad humana. Pero más aún porque afectan el juego de signos y de representaciones de un índice temporal que define la condición de posibilidad del progreso, índice que no se encuentra en ninguna otra región de la teoría del orden. En efecto, la moneda, tal como la concibe el pensamiento clásico, no puede representar la riqueza sin que este poder no se encuentre modificado, desde el interior, por el tiempo —sea que un ciclo espontáneo aumente, después de haberla disminuido, su capacidad de representar las riquezas, sea que un político mantenga, a base de esfuerzos concertados, la constancia de su representatividad. En el orden de la historia natural, los *caracteres* (los haces de identidades elegidas para representar y distinguir muchas especies o muchos géneros) se alojan en el interior del espacio continuo de la naturaleza que recortan en un cuadro taxinómico; el tiempo sólo interviene desde el exterior, para trastornar la continuidad de las diferencias más pequeñas y dispersarlas de acuerdo con los lugares desmenuzados de la geografía. Aquí, por el contrario, el tiempo pertenece a la ley interior de las representaciones, forma un cuerpo con ella; sigue y altera sin interrupción el poder que detentan las riquezas de representarse a sí mismas y de analizarse en un sistema monetario. Allí donde la historia natural descubre niveles de identidades separadas por diferencias, el análisis de las riquezas descubre "diferenciales" —tendencias al crecimiento y a la disminución.

Era necesario que esta función del tiempo en la riqueza apareciese desde el momento (a fines del siglo XVII) en que la moneda fue definida como prenda y asimilada al crédito: era muy necesario que la duración del crédito, la rapidez con la que vencía, el número de manos por las que pasaba durante un tiempo dado, se convirtieran en variables características de su poder representativo. Pero todo esto no era más que la consecuencia de una forma de reflexión que colocaba el signo monetario, con relación a la riqueza, en una postura de *representación* en el pleno sentido del término. Y, en consecuencia, la misma red arqueológica sostiene, en el análisis de las riquezas, la teoría de la *moneda-representación,* y en la historia natural, la teoría del *carácter-representación.* El carácter designa los seres al si-

55 Véron de Fortbonnais, en *Elemento du commerce,* t. I, pp. 51-2, da las ocho reglas fundamentales del comercio inglés.

tuarlos en su vecindad; el precio monetario designa las riquezas, si bien en el movimiento de su crecimiento o de su disminución.

5. LA FORMACIÓN DEL VALOR

La teoría de la moneda y del comercio responde a esta pregunta: ¿Cómo pueden caracterizar los precios, en el movimiento de los cambios, a las cosas —cómo puede la moneda establecer entre las riquezas un sistema de signos y de designación? La teoría del valor responde a una pregunta que se cruza con ésta, al interrogar, como en profundidad y a lo vertical, el nivel horizontal en el que se cumplen indefinidamente los cambios: ¿por qué hay cosas que los hombres tratan de cambiar, por qué unas valen más que otras, por qué ciertas de ellas, que son inútiles, tienen un alto valor en tanto que otras, indispensables, tienen un valor nulo? Así, pues, no se trata de saber de acuerdo con qué mecanismo pueden representarse las riquezas entre sí (y por medio de esta riqueza umversalmente representativa que es el metal precioso), sino por qué los objetos del deseo y de la necesidad tienen que ser representados, cómo se da el valor de una cosa y por qué se puede afirmar que vale tanto o tanto más. El valor, para el pensamiento clásico, es primero el valer algo, el ser sustituible por esta cosa en un proceso de cambio. La moneda ha sido inventada, los precios se fijan y se modifican sólo en la medida en que existe este cambio. Ahora bien, el cambio no es un fenómeno simple más que en apariencia. En efecto, sólo se cambia por trueque cuando cada uno de los participantes reconoce un valor en lo que el otro posee. En cierto sentido, es necesario que estas cosas intercambiables, con su valor propio, existan de antemano en posesión de cada uno a fin de que la doble cesión y la doble adquisición se produzcan al final. Pero, por otro lado, lo que cada uno come y bebe, aquello que necesita para vivir, no tiene valor ya que no lo cede; y aquello de lo que necesita está igualmente desprovisto de valor ya que no se sirve de ello para adquirir algo que necesita. Dicho de otra manera, para que una cosa pueda representar a otra en un cambio, se requiere que existan ya cargadas de valor; y, sin embargo, el valor sólo existe en el interior de la representación (real o posible), es decir, en el interior del cambio o de la intercambiabilidad. De allí dos posibilidades simultáneas de lectura: la primera analiza el valor en el acto mismo del cambio, en el punto de cruce entre lo dado y lo recibido; la otra analiza con anterioridad al cambio y como condición primera para que éste pueda tener lugar. Estas dos lecturas corresponden, la primera a un análisis que coloca y encierra toda la esencia

del lenguaje dentro de la proposición; la otra, a un análisis que descubre esta misma esencia del lenguaje al lado de designaciones primitivas —lenguaje de acción o raíz—; en el primer caso, en efecto, el lenguaje encuentra su lugar de posibilidad en una atribución asegurada por el verbo —es decir, por este elemento del lenguaje en retracción de todas las palabras, pero que las relaciona unas con otras—; el verbo, al hacer posibles todas las palabras del lenguaje a partir de su lazo proposicional, corresponde al cambio que fundamenta, como un acto más primitivo que los otros, el valor de las cosas cambiadas y el precio por el cual se las cede; en la otra forma de análisis, el lenguaje está enraizado fuera de sí mismo y como en la naturaleza o las analogías de las cosas; la raíz, el primer grito que da nacimiento a las palabras antes aun de que el lenguaje exista, corresponde a la formación inmediata del valor antes del cambio y de las medidas recíprocas de la necesidad.

Pero, para la gramática, estas dos formas de análisis —a partir de la proposición o a partir de las raíces— son perfectamente distintas, ya que tiene que habérselas con el lenguaje —es decir, con un sistema de representaciones encargado a la vez de designar y de juzgar o también que tiene relación a la vez con un objeto y con una verdad. En el orden de la economía, esta distinción no existe, ya que, para el deseo, la relación con su objeto y la afirmación de que es deseable no son sino una y la misma cosa; designarla es establecer ya el lazo. De suerte que allí donde la gramática dispone de dos segmentos teóricos separados y ajustados uno a otro, formando por lo pronto un análisis de la proposición (o del juicio) y después un análisis de la designación (del gesto o de la raíz), la economía sólo conoce un segmento teórico, que sin embargo es susceptible simultáneamente de dos lecturas hechas en sentido inverso. La primera analiza el valor a partir del cambio de objetos de necesidad —de *objetos útiles*—; la segunda, a partir de la formación y del nacimiento de objetos cuyo valor definirá después el cambio —a partir de la prolijidad de la naturaleza. Se reconoce, entre estas dos lecturas posibles, un punto de herejía que nos es familiar: separa lo que se llama la "teoría psicológica" de Condillac, Galiani, Graslin, de la de los Fisiócratas, con Quesnay y su escuela. El Fisiocratismo no tiene, sin duda alguna, la importancia que le atribuyeron los economistas en la primera parte del siglo XIX, cuando buscaban en él el acta de fundación de la economía política; pero sería igualmente vano, sin duda alguna, el dar el mismo papel —como lo hicieron los marginalistas— a la "escuela psicológica". Entre estos dos modos de análisis, no hay más diferencia que el punto de origen y la dirección elegidos para recorrer una red de necesidad que permanece idéntica.

Para que haya valores y riquezas se requiere, dicen los Fisiócratas, que sea posible un cambio: es decir, que se tenga a la disposición un excedente del que tenga necesidad el otro. La fruta que me da hambre, que recojo y que como, es un ***bien*** que la naturaleza me ofrece; pero sólo habrá ***riqueza*** si las frutas de mi árbol son tan numerosas que excedan mi apetito. Y aún hace falta que algún otro tenga hambre y me las pida. "El aire que respiramos —dice Quesnay—, el agua que bebemos en el río y todos los otros bienes o riquezas superabundantes y comunes a todos los hombres no son negociables: son bienes, no riquezas."[56] Antes del cambio, no hay más que esta realidad, escasa o abundante, que ofrece la naturaleza; sólo la demanda de uno y la renuncia del otro son capaces de hacer aparecer los valores. Ahora bien, los cambios tienen precisamente como fin el repartir los excedentes de manera que sean distribuidos a los que les hacen falta. No son, pues, "riquezas" sino a título provisional, durante el tiempo en que, presentes unas y ausentes las otras, comienzan y terminan el trayecto que las lleva a los consumidores y les restituirá su naturaleza primitiva de bien. "La meta del cambio —dice Mercier de La Riviére— es el disfrute, el consumo, de tal suerte que el comercio puede ser definido sumariamente así: el cambio de cosas usuales para lograr su distribución entre las manos de sus consumidores."[57] Ahora bien, esta constitución de valor por el comercio,[58] no puede hacerse sin una sustracción de bienes: en efecto, el comercio transporta las cosas, implica gastos de transporte, de conservación, de transformación, de venta:[59] en breve, cuesta un cierto consumo de ***bienes*** el que los ***bienes*** mismos se transformen en ***riquezas.*** El único comercio que no costaría nada sería el trueque puro y simple; en él los bienes no son riquezas y valores sino lo que dura un relámpago, es decir, durante el instante del cambio: "Si el cambio pudiera hacerse de inmediato y sin gastos, tendría que ser más ventajoso para quienes cambian: se equivoca uno garrafalmente cuando se toman como comercio las operaciones intermedias que sirven para hacer el comercio".[60] Los Fisiócratas no se plantean más que la realidad material de los bienes: y así la formación del valor en el cambio se hace costosa y se la inscribe en la deducción de los bienes existentes. El formar el valor no

[56] Quesnay, artículo "Hommes", en Daire, Les *Physiocrates,* p. 42.

[57] Mercier de La Riviére, ***L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques,*** en Daire, *Les Physiocrates,* p. 709.

[58] "Al considerarlas como riquezas negociables, el trigo, el hierro, el vitriolo, el diamante son igualmente riquezas cuyo valor sólo está en el precio." Quesnay, artículo "Hommes", *loc cit.,* p. 138.

[59] Dupont de Nemours, *Réponse demandée,* p. 16.

60 Saint-Péravy, *Journal d'agriculture,* diciembre de 1765.

es satisfacer necesidades más numerosas; es sacrificar bienes para cambiarlos por otros. Los valores forman lo negativo de los bienes.

Pero ¿de dónde proviene el que el valor pueda formarse así? ¿Cuál es el origen de este excedente que permite que los bienes se transformen en riquezas sin borrarse y desaparecer a fuerza de cambios sucesivos y de circulación? ¿Cómo se logra que el costo en esta formación incesante de valor no agote los bienes a la disposición del hombre? ¿Acaso el comercio puede hallar por sí solo este complemento necesario? Desde luego que no, ya que se propone cambiar valor por valor de acuerdo con la mayor igualdad posible. "Para recibir mucho, es necesario dar mucho; y para dar mucho, es necesario recibir mucho. He ahí todo el arte del comercio. Por su naturaleza misma, el comercio no hace más que cambiar juntas cosas de igual valor." [61] Sin duda alguna, una mercancía, al llegar a un mercado lejano, puede cambiarse por un precio superior al que obtendría en plaza: pero este aumento corresponde a los gastos reales del transporte; y si nada pierde por este hecho es porque la mercancía estacionaria por la cual se cambia ha perdido estos gastos de transporte de su propio precio. Bien se puede hacer pasear las mercancías dé un extremo del mundo al otro, el costo del cambio siempre se descuenta de los bienes cambiados. No es el comercio el que ha producido este excedente. Ha sido necesario que existiera esta plétora para que el comercio fuera posible.

Tampoco la industria es capaz de retribuir el costo de formación del valor. En efecto, los productos de las manufacturas pueden ponerse a la venta según dos regímenes. Si los precios son libres, la competencia tiende a hacerlos bajar, de suerte que además de la materia prima cubren apenas el trabajo del obrero que la ha transformado; de acuerdo con la definición de Cantillon, este salario corresponde a la subsistencia del obrero durante el tiempo en que trabaja; sin duda es necesario agregar la subsistencia y los beneficios del empresario; pero de cualquier manera, el aumento del valor debido a la manufactura representa el consumo de aquellos a los que retribuye, para fabricar riquezas, se requiere sacrificar bienes: "El artesano destruye en subsistencia lo que produce por su trabajo".[62] Cuando existe un precio de monopolio, los precios de venta de los objetos pueden elevarse considerablemente. Pero no se trata de que el trabajo de los obreros se retribuya mejor: la competencia que hay entre ellos tiende a mantener sus salarios en el nivel de lo que es justo indispensable para su subsistencia;[63] en cuanto a los beneficios de los empresarios,

[61] Saint-Péravy, *Journal d'agriculture,* diciembre de 1765.
[62] Máximes *de gouvernement,* en Daire, *op. cit.,* p. 289.
[63] Turgot, *Réflexions* sur *la formation des* richesses, § 6.

es verdad que los precios de monopolio los hacen crecer, en la medida en que aumenta el valor de los objetos puestos a la venta; pero este aumento no es otra cosa que la baja proporcional del valor de cambio de las otras mercancías: "Todos estos empresarios hacen fortunas sólo porque otros hacen gastos".[64] En apariencia, la industria aumenta los valores; de hecho, descuenta del cambio mismo el precio de una o de varias subsistencias. El valor no se forma ni crece por la producción, sino por el consumo. Ya sea el del obrero que se asegura su subsistencia, del empresario que retira beneficios, del ocioso que compra: "El crecimiento del valor venal que se debe a la clase estéril es el efecto del gasto del obrero y no del de su trabajo. Pues el hombre ocioso que gasta sin trabajar produce el mismo efecto a este respecto".[65] El valor sólo aparece donde los bienes han desaparecido; y el trabajo funciona como un gasto: forma un precio de la subsistencia que él mismo ha consumido.

Esto es verdad con respecto al trabajo agrícola mismo. El obrero que siembra no tiene un estatuto diferente que el que teje o transporta; no es más que uno "de los instrumentos del trabajo o del cultivo" [66] —instrumento que tiene necesidad de una subsistencia y la descuenta de los productos de la tierra. Como en todos los otros casos, la retribución del trabajo agrícola tiende a ajustarse exactamente a esta subsistencia. Sin embargo, tiene un privilegio, no económico —en el sistema de cambios—, sino físico, en el orden de la producción de bienes; es que la tierra, al ser trabajada, proporciona una cantidad de subsistencia posible muy superior a la que el cultivador necesita. En cuanto trabajo retribuido, la labor del obrero agrícola es, pues, tan negativa y dispendiosa como la de los obreros de manufactura; pero en cuanto "comercio físico" con la naturaleza,[67] suscita en ella una fecundidad inmensa. Y si es verdad que esta prolijidad es retribuida de antemano por los precios de labor, de siembra, de alimento para los animales, se sabe muy bien que se encontrará una espiga donde se sembró un grano; y los rebaños "engordan cada día al tiempo mismo de su reposo, lo que no puede decirse de una pieza de seda o de lana en los almacenes".[68] La agricultura es el único dominio en el que el crecimiento del valor debido a la producción no equivale al mantenimiento del productor. A decir verdad, hay un productor invisible que no necesita ninguna retribución; con él está asociado el agricultor sin saberlo; y en el momento en que el trabajador consume tanto como trabaja, este mismo trabajo, por virtud de

[64] *Maximes de gouvemement,* en Daire, *op. cit.,* p. 289.
65 Mirabeau, *Philosophie rurale,* p. 56. 66 Id., *ibid.,* p. 8.
47 Dupont de Nemours, *Journal agricole,* mayo de 1766.
68 Mirabeau, *Philosophie nade,* p. 37

su Coautor, produce todos los bienes de los cuales se descontará la formación de los valores: "La Agricultura es una manufactura de institución divina, en la que el fabricante tiene como socio al Autor de la naturaleza, al Productor mismo de todos los bienes y de todas las riquezas".69

Se comprende la importancia teórica y práctica que los Fisiócratas acordaron a la renta de la tierra —y no al trabajo agrícola. Ya que éste es retribuido por un consumo, en tanto que la renta de la tierra representa, o debe representar, el producto neto: la cantidad de bienes que proporciona la naturaleza, por encima de la subsistencia que asegura al trabajador y de la retribución que exige para sí misma a fin de continuar produciendo. Es esta renta la que permite transformar los bienes en valores o en riquezas. Proporciona con qué retribuir todos los demás trabajos y todos los consumos que le corresponden. De allí, dos preocupaciones mayores: poner a su disposición una gran cantidad de numerario para que pueda alimentar el trabajo, el comercio y la industria; vigilar que se proteja absolutamente la parte de adelanto que debe invertirse en la tierra para permitirle producir más. El programa económico y político de los Fisiócratas implica, pues, por necesidad, un aumento de los precios agrícolas, pero no de los salarios de quienes laboran la tierra; el descuento de todos los impuestos de la renta de la tierra misma; una abolición de los precios de monopolio y de todos los privilegios comerciales (a fin de que la industria y el comercio, controlados por la competencia, mantengan por fuerza el precio justo); un amplio regreso del dinero a la tierra para los adelantos necesarios a las cosechas futuras.

Todo el sistema de cambios, toda la costosa formación de los valores se remiten a este cambio desequilibrado, radical y primitivo que se establece entre los adelantos del propietario y la generosidad de la naturaleza. Sólo este cambio es absolutamente beneficioso y en el interior de esta ganancia neta pueden descontarse los gastos necesarios para cada cambio, en consecuencia, la aparición de cada elemento de riqueza. Sería falso decir que la naturaleza produce espontáneamente valores; pero es la fuente inagotable de los bienes que el cambio transforma en valores, no sin gastos ni consumo. Quesnay y sus discípulos analizan las riquezas a partir de lo que se da en el cambio —es decir, de ese excedente que existe sin valor alguno, pero que se convierte en valor al entrar en un circuito de sustituciones en el que deberá retribuir cada uno de sus desplazamientos, cada una de sus transformaciones, por salarios, alimentos, subsistencias, en breve, por una parte de este excedente al que él mismo pertenece. Los Fisiócratas inician su análisis por la cosa misma designada en el valor, pero

69 Id., *ibid.,* p. 33.

que preexiste al sistema de las riquezas. Es lo mismo que hacen los gramáticos cuando analizan las palabras a partir de la raíz, de la relación inmediata que une un sonido y una cosa, y de las abstracciones sucesivas por medio de las. cuales esta raíz se convierte en un nombre dentro de un lenguaje.

6. LA UTILIDAD

El análisis de Condillac, Galiani, Graslin, Destutt, corresponde a la teoría gramatical de la proposición. Elige como punto de partida no lo que se da en un cambio, sino lo que se recibe: la misma cosa, a decir verdad, pero considerada desde el punto de vista de quien la necesita, la pide y acepta renunciar a lo que posee para obtener esta otra cosa que estima más útil y a la que concede un mayor valor. Los Fisiócratas y sus adversarios recorren de hecho el mismo segmento teórico, pero en sentido opuesto: los unos se preguntan en qué condiciones —y a qué precio— puede un bien convertirse en un valor dentro de un sistema de cambios; los otros, en qué condiciones puede transformarse un juicio de apreciación en un precio dentro de este mismo sistema de cambios. Se comprende por qué los análisis de los Fisiócratas y los de los utilitaristas están con frecuencia tan próximos unos de otros y a veces se complementan; por qué Cantillon pudo ser reivindicado por unos —a causa de su teoría de las tres rentas de la tierra y de la importancia que da a ésta— y por otros —debido a su análisis de los circuitos y del papel que hace desempeñar a la moneda;[70] por qué Turgot pudo ser fiel al Fisiocratismo en *La Formation et la distribution des richesses* y estar tan cerca de Galiani en *Valeur et Monnaie*.

Supongamos la más rudimentaria de las situaciones de cambio: un hombre que no tiene más que maíz o trigo y, frente a él, otro que no tiene más que vino o madera. No hay aún ningún precio fijo, ni ninguna equivalencia, ni ninguna medida común. Sin embargo, si estos hombres han recogido esta madera, han sembrado y recolectado el maíz y el trigo, es porque tienen un cierto juicio sobre estas cosas; sin tener que comprarlo con lo que fuera, juzgan que este trigo o esta madera podrían satisfacer una de sus necesidades: que les sería *útil*. "Decir que una cosa vale es decir que es o que la consideramos buena para cierto uso. Así, pues, el valor de las cosas se funda en su utilidad o, lo que viene a ser lo mismo, en el uso que podemos hacer de ellas." [71] Este juicio fundamenta lo que Turgot llama "valor estima-

[70] Cantillon, *Essai sur le commerce en général,* pp. 68, 69 y 73.
[71] Condillac, *Le Commerce et le gouvemement, Oeuvres,* t. IV, p. 10.

tivo" de las cosas.[72] Valor absoluto, dado que concierne a cada mercadería individualmente y sin comparación con ninguna otra; sin embargo, es relativo y cambiante ya que se modifica según el apetito, los deseos o las necesidades de los hombres.

No obstante, el cambio que se opera sobre la base de estas utilidades primeras no es la simple reducción de ellas a un común denominador. Es, en sí, creador de utilidad, ya que ofrece a la apreciación de uno lo que hasta entonces tenía, para otro, poca utilidad. En ese momento, existen tres posibilidades. O bien la "superabundancia de cada uno", como dice Condillac[78] —lo que no se ha utilizado o no se piensa utilizar de inmediato— corresponde en calidad y cantidad a las necesidades del otro; todo excedente del propietario del trigo revela ser, en la situación del cambio, útil al propietario del vino y a la inversa; a partir de entonces lo que era inútil se convierte en totalmente útil, por una creación de valores simultáneos e iguales de cada lado; lo que para la estimación de uno era nulo, se convierte en positivo para la del otro; y como la situación es simétrica, los valores estimativos así creados resultan automáticamente equivalentes; utilidad y precio se corresponden sin residuo alguno; la apreciación se ajusta plenamente a la estimación. O bien el excedente de uno no es suficiente para las necesidades del otro y éste se guardará muy bien de dar todo lo que posee; se reservará una parte para obtener de un tercero el complemento indispensable de sus necesidades; esta parte que se descuenta —y que el compañero trata de reducir lo más posible ya que tiene necesidad de todo el excedente del primero— hace aparecer el precio: no se cambia ya la demasía de trigo por la demasía de vino, sino que, después de un altercado, se dan tantos barriles de vino por tantas fanegas de trigo. ¿Se dirá, pues, que quien da más pierde en el cambio parte del valor de lo que posee? No, dado que este excedente carece de utilidad para él o, en todo caso, ya que aceptó hacer el cambio, es porque considera que lo que recibe tiene más valor que lo que deja. Por último, tercera hipótesis, nada es absolutamente superfluo para nadie, ya que cada uno de los dos participantes sabe que puede utilizar, en un plazo más o menos largo, la totalidad de lo que posee: e! estado de ***necesidad*** es general y cada porción de la propiedad se convierte en riqueza. Por consiguiente, los dos participantes pueden muy bien no cambiar nada; pero igualmente cada uno puede estimar que una parte de la mercancía del otro le sería más útil que una parte de la propia. Uno y otro establecen —cada uno para sí y, por tanto, según un cálculo diferente—

[72] Turgot, *Valeur et monnaie,* Oeuvres completes, ed. Schelle, t. m, pp. 91-2.
74 Condillac, *Le Commerce et le gpuvernement,* Oeuvres, t. IV, p. 28.

una desigualdad mínima: tantas medidas de maíz que me hacen falta, dirá uno, valdrán para mí un poco más de tantas medidas de mi madera; tal cantidad de madera, dirá el otro, me será más precipsa que tal otra de maíz. Estas dos desigualdades estimativas definirán para cada uno el valor relativo que acuerda a lo que posee y a lo que no tiene. A fin de ajustar estas dos desigualdades no existe otro medio que establecer entre ellas la igualdad de dos relaciones: así el cambio se hará cuando la relación entre el maíz y la madera para uno sea igual a la relación de la madera y el maíz para el otro. En tanto que el valor estimativo se define por el juego único de una necesidad y un objeto —así, pues, por un interés único en un individuo aislado—, en el valor apreciativo, tal como aparece ahora, "hay dos hombres que comparan y hay cuatro intereses que se comparan; pero los dos intereses particulares de cada uno de los dos contrayentes han sido comparados de antemano entre ellos y son los resultados los que después se comparan juntos, para formar un valor estimativo medio"; esta igualdad de la relación permite decir, por ejemplo, que cuatro medidas de maíz y cinco brazadas de madera tienen un valor de cambio igual." Pero esta igualdad no quiere decir que se cambie utilidad por utilidad en partes iguales; se cambian desigualdades, es decir, que de los dos lados —si bien cada elemento de mercado tiene una utilidad intrínseca— se adquiere más valor del que se poseía. En vez de dos utilidades inmediatas, se tienen otras dos que se considera satisfacen necesidades mayores.

Tales análisis muestran el entrecruzamiento del valor y del cambio; no se cambiaría si no existieran valores inmediatos —es decir, si no existiera en las cosas "un atributo que les es accidental y que depende únicamente de las necesidades del hombre, como el efecto depende de su causa".[75] Pero el cambio, a su vez, crea el valor. Y lo hace de dos maneras. Primero convierte en útiles cosas que sin él tendrían poca utilidad o ninguna: ¿puede tener un brillante valor para hombres que tienen hambre o necesidad de vestido? Pero basta con que exista en el mundo una mujer que desee gustar y un comercio capaz de llevarlo a sus manos, para que la piedra se convierta en "riqueza indirecta para su propietario que no tiene necesidad de ella... el valor de este objeto es, para él, un valor de cambio";[76] y podrá alimentarse vendiendo lo que no sirve sino para brillar: de allí la importancia del lujo," de allí que no haya diferencia, desde el

[74] Turgot, *Valeur et monnaie, Oeuvres,* t. III, pp. 91-3. 75 Graslin, Essai *analytique sur la richesse,* p. 33. 76 Id, *ibid.,* p. 45.

77 Hume, *Of Money,* 1742; trad. francesa, *De la circulation monétaire, Oeuvres éconamiques,* p. 41.

punto de vista de la riqueza, entre necesidad, comodidad y adorno.[78] Por otra parte, el cambio hace nacer un nuevo tipo de valor que es "apreciativo": organiza entre las utilidades una relación recíproca que duplica la relación del simple deseo. Y, sobre todo, la modifica: pues, en el orden de la apreciación y, por ello, de la comparación de cada valor con todos los demás, la menor creación nueva de utilidad disminuye el valor relativo de las que ya existen. El total de las riquezas no aumenta, a pesar de la aparición de nuevos objetos que pueden satisfacer las necesidades; toda la producción sólo da nacimiento a "un nuevo orden de valores con relación a la masa de las riquezas; los primeros objetos de la necesidad disminuirán de valor para hacer lugar, dentro de esta masa, al nuevo valor de los objetos de comodidad o de adorno".[79] El cambio es, pues, lo que aumenta los valores (al hacer aparecer nuevas utilidades que, cuando menos indirectamente, satisfacen necesidades); pero es también lo que disminuye los valores (los unos en relación con los otros en la apreciación que se otorga a cada uno). Para el cambio, lo inútil se convierte en útil y, en esta misma proporción, lo más útil se hace menos útil. Tal es el papel constitutivo del cambio en el juego del valor: da un precio a cada cosa y baja el precio de cada una.

Vemos que los elementos teóricos son los mismos en los Fisiócratas y en sus adversarios. El cuerpo de proposiciones fundamentales les es común: toda riqueza nace de la tierra; el valor de las cosas está ligado al cambio; la moneda vale en cuanto representación de las riquezas en circulación: ésta debe ser tan simple y completa como sea posible. Pero estos segmentos teóricos son dispuestos por los Fisiócratas y por tos "utilitaristas" en un orden inverso; y, en consecuencia, por este juego de la disposición, lo que para unos tiene un papel positivo lo tiene negativo para los otros. Condillac, Galiani, Graslin, parten del cambio de utilidades como fundamento subjetivo y positivo de todos los valores; así, pues, todo aquello que satisface una necesidad tiene un valor, y toda transformación y todo transporte que permita satisfacer necesidades más numerosas constituye un aumento de valor: es este aumento el que permite retribuir a los obreros, dándoles el equivalente de su subsistencia, que se descuenta de este aumento. Pero todos estos elementos positivos que constituyen el valor descansan en un cierto estado de necesidad entre los hombres y, por ello, en el carácter finito de la fecundidad de la naturaleza. Para los Fisiócratas, debe recorrerse a la inversa la misma serie: toda transformación y todo trabajo sobre los productos de la

78 Graslin entiende por necesidad "la necesidad, la utilidad, el gusto y el adorno", *Essai analytique sur la richesse,* p. 24. 79 Graslin, *op. cit.,* p. 36.

tierra son retribuidos por la subsistencia del obrero; se inscriben, pues, en la disminución del total de bienes; el valor sólo nace donde hay consumo. Así, pues, para que el valor aparezca es necesario que la naturaleza esté dotada de una fecundidad indefinida. Todo lo que se percibe positivamente y como en relieve en una de las dos lecturas, se percibe en hueco, negativamente, en la otra. Los "utilitaristas" fundan en la *articulación* de los cambios la *atribución* de un cierto valor a las cosas; los Fisiócratas explican el *recorte* progresivo de los valores por la *existencia* de las riquezas. Pero tanto en unos como en otros, la teoría del valor, como la de la *estructura* en la historia natural, liga el momento que *atribuye* al momento que *articula.* Quizá fuera más sencillo decir que los Fisiócratas representan a los propietarios de la tierra y los "utilitaristas" a los comerciantes y empresarios. Que éstos, en consecuencia, creen en el aumento del valor cuando las producciones naturales se transforman o desplazan; que estaban, por la fuerza de las cosas, preocupados por una economía de mercado, en la que las necesidades y los deseos eran la ley. Que, en cambio, los Fisiócratas no creían más que en la producción agrícola y reivindicaban para ella una retribución mejor; que, siendo propietarios, atribuían a la renta de la tierra un fundamento natural y que, al reivindicar el poder político, deseaban ser los únicos subditos sometidos a los impuestos y, así, los detentadores de los derechos que éstos confieren. Y sin duda alguna, a través de la coherencia de intereses, se encuentran de nuevo las grandes opciones económicas de los unos y de los otros. Pero si la pertenencia a un grupo social puede explicar siempre que Fulano o Zutano haya elegido este sistema de pensamiento y no otro, la condición para que este sistema haya sido pensado no estriba nunca en la existencia de ese grupo. Hay que distinguir con todo cuidado entre dos formas y dos niveles de estudios. La primera sería una investigación de las opiniones para saber quién ha sido Fisiócrata en el siglo XVIII y quién ha sido Antifisiócrata; cuáles eran los intereses en juego; cuáles fueron los puntos y los argumentos de la polémica; cómo se desarrolló la lucha por el poder. La otra consiste, sin tomar en cuenta los personajes y su historia, en definir las condiciones que hicieron posible el pensar en formas coherentes y simultáneas, el saber "fisiócrata" y el saber "utilitarista". El primer análisis revelaría una doxología. La arqueología no puede reconocer ni practicar más que el segundo.

7. CUADRO GENERAL

Ahora puede esbozarse en su conjunto la organización general de los órdenes empíricos.[80]

Se comprueba primero que el *análisis de las riquezas* obedece a la misma configuración que la *historia natural* y la *gramática general.* En efecto, la teoría del valor permite explicar (sea por la carencia y la necesidad, sea por la prolijidad de la naturaleza) cómo ciertos objetos pueden ser introducidos en el sistema de cambios, cómo, por el gesto primitivo del trueque, una cosa puede ser dada como equivalente de otra, cómo la estimación por la primera puede ser relacionada con la estimación de la segunda por una relación de igualdad (A y B tienen el mismo valor) o de analogía (el valor de A, poseído por mi compañero, es con respecto a mi necesidad lo que para él es el valor de B que yo poseo). Así, pues, el valor corresponde a la función atributiva que, según la *gramática general,* está asegurada por el verbo y que, al hacer aparecer la proposición, constituye el primer umbral a partir del cual hay lenguaje. Pero en tanto que el valor apreciativo se convierte en valor de estimación, es decir, en tanto que se define y se limita en el interior del sistema constituido por todos los cambios posibles, cada valor se encuentra puesto y recortado por todos los demás: desde ese momento, el valor afirma el papel articulatorio que la *gramática general* reconoce a todos los elementos no verbales de la proposición (es decir, a los sustantivos y a cada una de las palabras que, visible o secretamente, tienen una función nominal). En el sistema de cambios, en el juego que permite a cada una de las partes de la riqueza el significar las otras o el ser significada por ellas, el valor es, a la vez, *verbo y sustantivo,* poder de ligar y principio de análisis, atribución y recorte. El *valor,* en el análisis de las riquezas, ocupa, pues, exactamente la misma posición que la *estructura* en la historia natural: como ésta, une en una sola y misma operación la función que permite atribuir un signo a otro, una representación a otra y la que permite articular los elementos que componen el conjunto de las representaciones o de los signos que las descomponen.

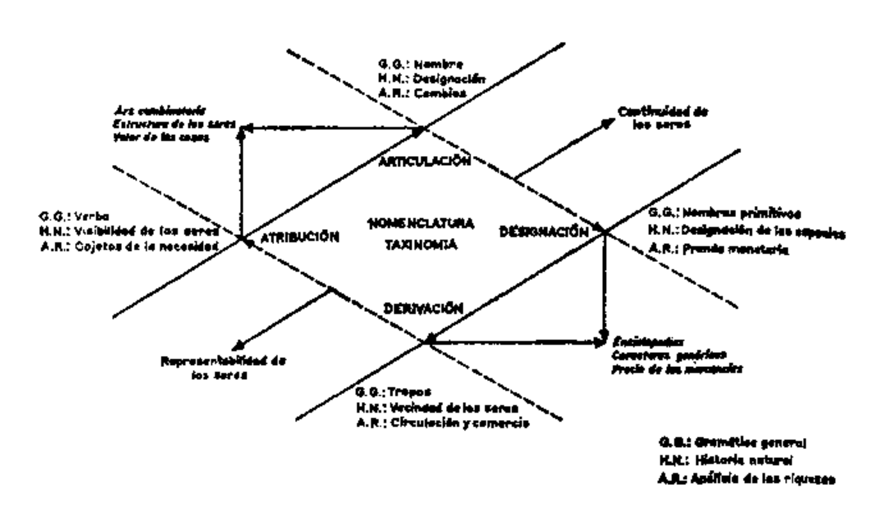
Por su parte, la teoría de la moneda y del comercio explica cómo una materia cualquiera puede asumir una función significativa al relacionarse con un objeto y servirle de signo permanente; explica también (por el juego del comercio, del aumento y de la disminución del numerario) cómo esta relación del signo con lo significado puede alterarse sin desaparecer jamás, cómo un mismo elemento

80 Cf. el esquema de la p. 200.

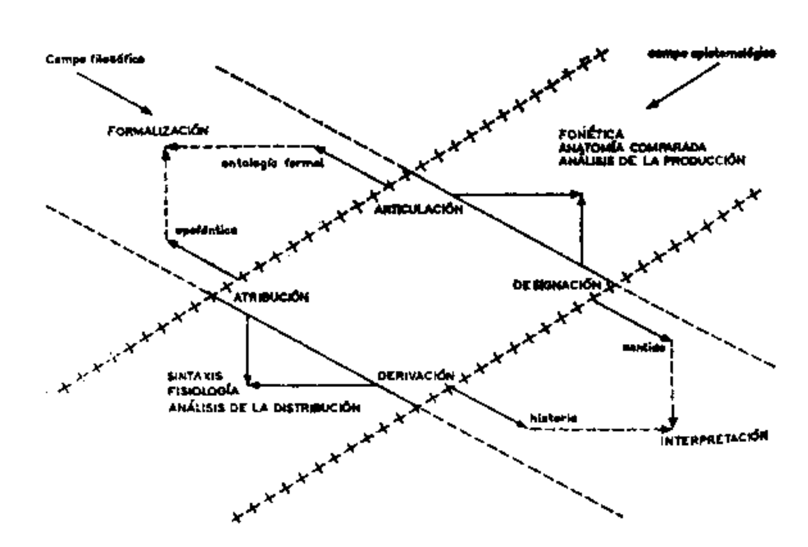
monetario puede significar más o menos riquezas, cómo puede realizarse, extenderse y restringirse con relación a los valores que está encargado de representar. La teoría del precio monetario corresponde, pues, a lo que en la *gramática general* aparece bajo la forma de un análisis de las raíces y del lenguaje de acción (función de *designación)* y a lo que aparece bajo la forma de tropos y de deslizamiento del sentido (función de *derivación).* La moneda, como las palabras, tiene el papel de designar, pero no deja de oscilar en torno a este eje vertical: las variaciones de precio son, con respecto a la primera instauración de la relación entre el metal y las riquezas, lo que los desplazamientos retóricos son con respecto al valor primitivo de los signos verbales. Pero hay algo más: al asegurar a partir de sus propias posibilidades la designación de las riquezas, el establecimiento de los precios, la modificación de los valores nominales, el empobrecimiento y el enriquecimiento de las naciones, la moneda funciona con relación a las riquezas como el *carácter* con relación a los seres naturales: permite a la vez imponerles una marca particular e indicarles un lugar, provisional sin duda, en el espacio realmente definido por el conjunto de las cosas y de los signos de que se dispone. La teoría de la moneda y de los precios ocupa en el análisis de las riquezas la misma posición que la teoría del carácter en la historia natural. Como esta última, junta en una sola y misma función la posibilidad de dar un signo a las cosas, de hacer representar una cosa por otra y la posibilidad de hacer deslizar un signo con relación a lo que designa.

Las cuatro funciones que definen en sus propiedades singulares el signo verbal y lo distinguen de todos los otros signos que la representación puede darse a sí misma, reaparecen, pues, en la signalización teórica de la historia natural y en la utilización práctica de los signos monetarios. El orden de las riquezas, el orden de los seres naturales se instauran y descubren en la medida en que se establecen entre los objetos de la necesidad, entre los individuos visibles, sistemas de signos que permiten la designación de las representaciones entre sí, la derivación de las representaciones significativas con relación a las significadas, la articulación de lo representado, la atribución de ciertas representaciones a ciertas otras. En este sentido, puede decirse que, para el pensamiento clásico, los sistemas de la historia natural y las teorías de la moneda y del comercio tienen las mismas condiciones de posibilidad que el lenguaje mismo. Esto quiere decir dos cosas: primero, que el orden en la naturaleza y el orden en las riquezas tienen, para la experiencia clásica, el mismo modo de ser que el orden de las representaciones tal como es manifestado por las palabras; en seguida, que las palabras forman un sistema de sig-

SIGLOS XVII-XVIII



SIGLO XIX



nos suficientemente privilegiado, cuando se trata de hacer aparecer el orden de las cosas, para que la historia natural, si está bien hecha, y para que la moneda, si está bien regulada, funcionen a la manera del lenguaje. Lo que el álgebra es con respecto a la *mathesis*, lo son los signos y, en particular, las palabras con respecto a la *taxinomia:* constitución y manifestación evidente del orden de las cosas.

Sin embargo, existe una diferencia mayor que impide que la clasificación sea el lenguaje espontáneo de la naturaleza y que los precios sean el discurso natural de las riquezas. O, más bien, existen dos diferencias, una de las cuales permite distinguir los dominios de los signos verbales de los de las riquezas o de los seres naturales, y la otra permite distinguir la teoría de la historia natural de la del valor o de los precios.

Los cuatro momentos que definen las funciones esenciales del lenguaje (atribución, articulación, designación y derivación) están sólidamente ligadas entre sí, ya que son exigidas unas por otras a partir del momento en que se ha franqueado, con el verbo, el umbral de existencia del lenguaje. Pero en la génesis real de las lenguas, el recorrido no se hace en el mismo sentido ni con el mismo rigor: a partir de las designaciones primitivas, la imaginación de los hombres (de acuerdo con los climas en los que viven, las condiciones de su existencia, sus sentimientos y sus pasiones, las experiencias por las que pasan) suscita derivaciones que son diferentes según los pueblos y que explican, sin duda, además de la diversidad de las lenguas, la relativa inestabilidad de cada una de ellas. En un momento dado de esta derivación, y en el interior de una lengua particular, los hombres tienen a su disposición un conjunto de palabras, de nombres que se articulan unos en otros y recortan sus representaciones; pero este análisis es tan imperfecto, permite que subsistan tantas imprecisiones y tantos entrecruzamientos que, con las mismas representaciones, los hombres utilizan palabras diversas y formulan proposiciones diferentes: su reflexión no está a salvo del error. Entre la designación y la derivación, los deslizamientos de la imaginación se multiplican; entre la articulación y la atribución, prolifera el error de la reflexión. Por ello, en el horizonte quizá indefinidamente distante del lenguaje, se proyecta la idea de una lengua universal en la que el valor representativo de las palabras estaría muy netamente fijado, muy bien fundado, muy evidentemente reconocido para que la reflexión pudiese decidir con toda claridad acerca de la verdad de una proposición cualquiera —por medio de este lenguaje *"los* campesinos podrían juzgar la verdad de las cosas mejor de lo que lo hacen ahora los filósofos"; [81] un lenguaje perfectamente claro y distinto permitiría

[81] Descartes, *Lettre a Mersenne,* 20 de noviembre de 1629, A. T., I, p. 76.

un discurso enteramente claro: esta lengua sería, en sí misma, un Ars *combinatoria.* Por ello también, el ejercicio de toda lengua real debe ser duplicado por una Enciclopedia que defina el recorrido de las palabras, prescriba las vías más naturales, esboce los deslizamientos legítimos del saber, codifique las relaciones de vecindad y de semejanza. El Diccionario está hecho para controlar el juego de las derivaciones a partir de la primera designación de las palabras, así como la Lengua universal está hecha para controlar, a partir de una articulación bien establecida, los errores de la reflexión cuando formula un juicio. El Ars *combinatoria y* la Enciclopedia responden, de una y otra parte, de la imperfección de las lenguas reales.

La historia natural, dado que es muy necesario que sea una ciencia, la circulación de las riquezas, dado que es una institución creada y controlada por los hombres, deben escapar a estos peligros inherentes a los lenguajes espontáneos. Nada de posibles errores entre la articulación y la atribución en el orden de la historia natural, ya que la estructura se da en una visibilidad inmediata; nada de deslizamientos imaginarios, nada de falsas semejanzas, de vecindades incongruentes que colocarían a un ser natural correctamente dibujado en un espacio que no sería el suyo, ya que el carácter es establecido o por la coherencia del sistema o por la exactitud del método. La estructura y el carácter aseguran, en la historia natural, la clausura teórica de lo que permanece abierto en el lenguaje y da nacimiento, en sus fronteras, a los proyectos de artes esencialmente inacabadas. Así el valor que de estimativo se convierte automáticamente en apreciativo, la moneda que por su creciente o decreciente cantidad provoca pero limita siempre la oscilación de los precios, garantizan en el orden de las riquezas el ajuste de la atribución y de la articulación, el de la designación y de la derivación. El valor y los precios aseguran la clausura práctica de los segmentos que permanecían abiertos en el lenguaje. La estructura permite a la historia natural encontrarse de pronto en el elemento de un arte combinatoria, y el carácter le permite establecer, a propósito de los seres y de sus semejanzas, una poética exacta y definitiva. El valor combina las riquezas entre sí, la moneda permite su cambio real. Allí donde el orden desordenado del lenguaje implica la relación continua con un arte y con sus tareas infinitas, el orden de la naturaleza y el de las riquezas se manifiestan en la existencia pura y simple de la estructura y del carácter, del valor y de la moneda.

Sin embargo, es necesario hacer notar que el orden natural se formula en una teoría que vale como lectura justa de una serie o de un cuadro real: así como la estructura de los seres es en sí a la vez la forma inmediata de lo visible y su articulación; así el carácter

designa y localiza con un solo movimiento. En cambio, el valor estimativo no se convierte en apreciativo sino por una transformación; y la relación inicial entre el metal y la mercancía sólo se convierte poco a poco en un precio sujeto a variaciones. En el primer caso, se trata de una superposición exacta de la atribución y de la articulación, de la designación y de la derivación; en el otro, de un paso que está ligado a la naturaleza de las cosas y a la actividad de los hombres. Con el lenguaje, el sistema de signos se recibe pasivamente en su imperfección y sólo un arte puede rectificarlo: la teoría del lenguaje es inmediatamente prescriptiva. La historia natural instaura de suyo, para designar a los seres, un sistema de signos y, por ello, es una teoría. Las riquezas son signos que se producen, multiplican y modifican gracias a los hombres; la teoría de las riquezas está ligada de un cabo a otro con una política.

No obstante, los otros dos lados del cuadrilátero fundamental permanecen abiertos. ¿Cómo es posible hacer que la designación (acto singular y puntual) permita una articulación de la naturaleza, de las riquezas y de las representaciones? ¿Cómo puede hacerse, de manera general, que los dos segmentos opuestos (del juicio y de la significación para el lenguaje, de la estructura y del carácter para la historia natural, del valor y de los precios para la teoría de las riquezas) se relacionen entre sí y autoricen de este modo un lenguaje, un sistema de la naturaleza y el movimiento ininterrumpido de las riquezas? Es allí donde hace falta suponer que las representaciones se asemejan entre sí y se llaman unas a otras en la imaginación; que los seres naturales tienen una relación de vecindad y de semejanza, que las necesidades de los hombres se corresponden y encuentran cómo satisfacerse. El encadenamiento de las representaciones, la capa ininterrumpida de los seres, la proliferación de la naturaleza son siempre necesarias para que haya un lenguaje, para que haya una historia natural y para que pueda haber riquezas y práctica de ellas. El continuo de la representación y del ser, una ontología definida negativamente como ausencia de nada, una representabilidad general del ser y el ser manifestado por la presencia de la representación —todo esto forma parte de la configuración del conjunto de la *episteme* clásica. Se podrá reconocer, en este principio del continuo, el momento metafísicamente fuerte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (lo que permite que la forma de la proposición tenga un sentido efectivo, que la estructura se ordene en caracteres, que el valor de las cosas se calcule en precios); mientras que las relaciones entre articulación y atribución, designación y derivación (lo que por una parte funda el juicio y por la otra el sentido, la estructura y el carácter, el valor y los precios) definen para este pensamiento el momento científica-

mente fuerte (lo que hace posible la gramática, la historia natural, la ciencia de las riquezas). El poner en orden la empiricidad se encuentra ligado así a la ontología que caracteriza al pensamiento clásico; en efecto, éste se encuentra, desde el principio del juego, en el interior de una ontología a la que hace transparente el hecho de que el ser se dé sin ruptura a la representación; y en el interior de una representación iluminada por el hecho que entrega el continuo del ser.

En cuanto a la mutación que se produjo hacia fines del siglo XVIII en toda la *episteme* occidental, es posible caracterizarla desde ahora de lejos diciendo que se constituyó un momento científicamente fuerte allí donde la *episteme* clásica conocía un tiempo metafísicamente fuerte; y que, a la inversa, se recorta un espacio filosófico donde el clasicismo había establecido cerraduras epistemológicas solidísimas. En efecto, el análisis de la producción, en cuanto proyecto nuevo de la nueva "economía política", tiene como papel esencial el analizar la relación entre el valor y los precios; los conceptos de organismos y de organización, los métodos de la anatomía comparada, en breve, todos los temas de la "biología" naciente explican cómo estructuras observables en los individuos pueden valer a título de caracteres generales para los géneros, las familias, las ramificaciones; por último, para unificar las disposiciones formales de un lenguaje (su capacidad para constituir proposiciones) y el sentido que pertenece a sus palabras, la "filología" estudiará no ya las funciones representativas del discurso, sino un conjunto de constantes morfológicas sometidas a una historia. Filología, biología y economía política se constituyen no en el lugar de la *gramática general,* de la *historia natural* y del *análisis de las riquezas,* sino allí donde estos saberes no existían, sino en el espacio que dejaban en blanco, en la profundidad del surco que separaba los grandes segmentos teóricos y que completaba el rumor del continuo ontológico. El objeto del saber del siglo XVII se forma justo allí donde se acalla la plenitud clásica del ser.

A la inversa, un nuevo espacio filosófico se abre allí donde se hunden los objetos del saber clásico. El momento de la atribución (como forma del juicio) y el de la articulación (como recorte general de los seres) se separan y dan nacimiento al problema de las relaciones entre una apofántica y una ontología formales; el momento de la designación primitiva y el de la derivación a través del tiempo se separan y abren un espacio en el que se plantea la cuestión de las relaciones entre el sentido originario y la historia. Así, se encuentran puestas en su lugar las dos grandes formas de la reflexión filosófica moderna. La una se interroga por las relaciones entre la lógica y la Ontología; procede siguiendo los caminos de la formalización y reencuentra bajo un nuevo aspecto el problema de la *mathesis.* La otra

se pregunta por las relaciones entre la significación y el tiempo; emprende un desarrollo que sin duda no se acaba ni se acabará nunca y vuelve a sacar a luz los temas y los métodos de la *interpretación.* Sin duda alguna, la cuestión más fundamental que puede entonces plantearse a la filosofía concierne a la relación entre estas dos formas de reflexión. En verdad, no corresponde a la arqueología el decir si esta relación es posible ni cómo puede fundarse; pero puede dibujar la región en la que busca anudarse, en qué lugar de la *episteme* trata de encontrar su unidad la filosofía moderna, en qué punto del saber descubre su dominio más amplio: este lugar es aquel en el que lo formal (de la apofántica y de la ontología) se reunirían con lo significativo tal como se aclara en la interpretación. El problema esencial del pensamiento clásico se aloja en las relaciones entre el *nombre* y el *orden:* descubrir una *nomenclatura* que fuese una *taxinomia* o aun instaurar un sistema de signos que fuese transparente para la continuidad del ser. Lo que el pensamiento moderno va a poner fundamentalmente en duda es la relación del sentido con la forma de la verdad y la forma del ser: en el cielo de nuestra reflexión reina un discurso —discurso quizá inaccesible— que sería de un solo golpe una ontología y una semántica. El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.

8. EL DESEO Y LA REPRESENTACIÓN

Los hombres de los siglos XVII y XVIII no pensaban la riqueza, la naturaleza o las lenguas con lo que les habían dejado las épocas precedentes y siguiendo la línea de lo que pronto se descubriría; las piensan a partir de una disposición general que no sólo les prescribe los conceptos y los métodos, sino que, más fundamental aún, define un cierto modo de ser para la lengua, los individuos de la naturaleza, los objetos de la necesidad y del deseo; tal modo de ser es el de la representación. Desde entonces aparece todo un suelo común en el que la historia de la ciencia figura como un efecto de superficie. Esto no quiere decir que se la puede dejar de aquí en adelante de lado; sino que una reflexión sobre lo histórico de un saber no puede contentarse con seguir a través de la sucesión del tiempo el hilo de los conocimientos; en efecto, éstos no son fenómenos de herencia y de tradición; y no se dice qué los ha hecho posibles enunciando lo que ya se conocía antes de ellos y lo que ellos, según se dice, "han aportado de nuevo". La historia del saber no puede hacerse sino a partir de lo que le fue contemporáneo y, ciertamente, no en términos de influencia recíproca, sino en términos de condiciones y de a *priori*

constituidos en el tiempo. En este sentido, la arqueología puede dar cuenta de la *existencia* de una gramática general, de una historia natural y de un análisis de las riquezas y liberar así un espacio sin fisuras en el que la historia de las ciencias, la de las ideas y opiniones, podrán, si así lo quieren, retozar.

Si los análisis de la representación, del lenguaje, de los órdenes naturales y de las riquezas son perfectamente coherentes y homogéneos entre sí, existe sin embargo un desequilibrio profundo. Pues la representación gobierna el modo de ser del lenguaje, de los individuos, de la naturaleza y de la necesidad misma. El análisis de la representación tiene, pues, valor determinante con respecto a todos los dominios empíricos. Todo el sistema clásico del orden, toda esta gran *taxinomia* que permite conocer las cosas por el sistema de sus identidades se despliega en el espacio abierto en el interior de sí por la representación cuando ésta se representa a sí misma: el ser y lo mismo tienen allí su lugar. El lenguaje no es más que la representación de las palabras; la naturaleza no es más que la representación de los seres; la necesidad no es más que la representación de la necesidad. El fin del pensamiento clásico —de esta *episteme* que ha hecho posible la gramática general, la historia natural y la ciencia de las riquezas— coincidirá con la retirada de la representación o, más bien, con la liberación, por lo que respecta a la representación, del lenguaje, de lo vivo y de la necesidad. El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación. Y ésta será duplicada, limitada, bordeada, quizá mistificada, y en todo caso regida desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se dan como envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir en la experiencia moderna —constituyéndola quizá, señalando en todo caso que la época clásica se termina y con ella el reinado del discurso representativo, la dinastía de una representación que se significa a sí misma y enuncia en la serie de sus palabras el orden dormido de las cosas.

Esta inversión es contemporánea de Sade. O, más bien, esta obra incansable manifiesta el equilibrio precario entre la ley sin ley del deseo y el ordenamiento meticuloso de una representación discursiva. El orden del discurso encuentra allí su Límite y su Ley; pero tiene aún la fuerza de permanecer coexistensivo a aquello mismo que rige. Allí se encuentra sin duda el principio de ese "libertinaje" que fue el último del mundo occidental (después empieza la época de la sexualidad): el libertino es aquel que, obedeciendo todas las fantasías del deseo y a cada uno de sus furores, puede y debe también aclarar

el menor movimiento por una representación lúcida y voluntariamente puesta en obra. Hay un orden estricto de la vida libertina: toda representación debe animarse en seguida en el cuerpo vivo del deseo, todo deseo debe enunciarse en la luz pura de un discurso representativo. De allí esta sucesión rígida de "escenas" (la escena, en Sade, es el desorden ordenado de la representación) y, en el interior de las escenas, el equilibrio cuidadoso entre la combinatoria de los cuerpos y el encadenamiento de las razones. Quizá *Justine* y *Juliette,* en el nacimiento de la cultura moderna, ocupan la misma posición que Don *Quijote* entre el Renacimiento y el clasicismo. El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones del mundo y del lenguaje como se lo hacía en el siglo XVI, descifrando por el solo juego de la semejanza castillos en las posadas y damas en las mozas del campo, se aprisionó, sin saberlo, en el modo de la representación pura; pero dado que esta representación no tenía más ley que la similitud, no podía dejar de aparecer bajo la forma irrisoria del delirio. Ahora bien, en la segunda parte de la novela, Don Quijote recibe de este mundo representado su verdad y su ley; no tenía ya nada que esperar de este libro del que había nacido, que no había leído pero cuyo curso debía seguir, un destino que por lo demás le fuera impuesto por otros. Le bastaba con dejarse vivir en un castillo en el que él mismo, que había penetrado por su locura en el mundo de la representación pura, se convertía al final en personaje puro y simple en el artificio de una representación. Los personajes de Sade le responden, en el otro extremo de la época clásica, es decir, en el momento del ocaso. No es ya el triunfo irónico de la representación sobre la semejanza; es la oscura violencia repetida del deseo que agita los límites de la representación. *Justine* correspondería a la segunda parte de Don *Quijote;* es el objeto indefinido del deseo cuyo origen puro es ella misma, así como Don Quijote es, a pesar suyo, el objeto de la representación que es él mismo en su ser profundo. En Justine, el deseo y la representación sólo se comunican por la presencia de un Otro que se representa a la heroína como objeto de deseo, en tanto que ella misma sólo conoce la forma ligera, lejana, exterior y helada de la representación del deseo. Tal es su desgracia: su inocencia permanece siempre como tercero entre el deseo y la representación. Juliette no es más que el sujeto de todos los deseos posibles; pero estos deseos son retomados sin residuo en la representación que los funda razonablemente como discurso y los transforma voluntariamente en *escenas.* De manera que el gran relato de la vida de Juliette despliega, a lo largo de los deseos, de las violencias, de las salvajadas y de la muerte, el cuadro centelleante de la representación. Pero este cuadro es tan pequeño, tan transparente para todas las figuras del deseo

que se acumulan incansablemente en él y se multiplican por la sola fuerza de su combinatoria que es igualmente irracional que el de Don Quijote, cuando de similitud en similitud cree avanzar a través de los caminos mixtos del mundo y de los libros, pero se hunde en el laberinto de sus propias representaciones. *Juliette* agota este espesor de lo representado para que afloren, sin el menor defecto, sin la menor reticencia, sin el menor velo, todas las posibilidades del deseo.

Así, este relato cierra la época clásica en sí misma, como *Don Quijote* la había abierto. Si es verdad que es el último lenguaje contemporáneo de Rousseau y de Racine, si es el último discurso que intenta "representar", es decir, *nombrar,* sabemos muy bien que, a la vez, reduce esta ceremonia a lo más justo (llama las cosas por su nombre estricto, deshaciendo así todo el espacio retórico) y la alarga al infinito (al nombrarlo todo, y sin olvidar la menor posibilidad, pues todas son recorridas según la Característica universal del Deseo). Sade llega al extremo del discurso y del pensamiento clásico. Reina exactamente en su límite. A partir de él, la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento. Pero nuestro pensamiento es tan corto, nuestra libertad tan sumisa, nuestro discurso tan repetitivo que es muy necesario que nos demos cuenta de que, en el fondo, esta sombra de abajo es un mar por beber. Las prosperidades de Juliette son siempre más solitarias. Y no tienen término.

DOS

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS LIMITES DE LA REPRESENTACIÓN

1. LA EDAD DE LA HISTORIA

Los últimos años del siglo XVIII quedan rotos por una discontinuidad simétrica de la que había irrumpido, al principio del XVII, en el pensamiento del Renacimiento; entonces las grandes figuras circulares en las que se encerraba la similitud fueron dislocadas y abiertas para que pudiera desplegarse el cuadro de las identidades; ahora este cuadro va a deshacerse a su vez y el saber se alojará en un nuevo espacio. Discontinuidad tan enigmática en su principio, en su desciframiento primitivo, como la que separa los círculos de Paracelso del orden cartesiano. ¿De dónde proviene bruscamente esta movilidad imprevista de las disposiciones epistemológicas, la derivación de las positividades unas con relación a las otras y, más profundamente aún, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separe de esos terrenos que habitaba antes —gramática general, historia natural, riquezas— y que deje oscilar en el error, la quimera, el no saber, lo mismo que menos de veinte años antes era planteado y afirmado en el espacio luminoso del conocimiento? ¿A qué acontecimiento o a qué ley obedecen estas mutaciones que hacen que, de súbito, las cosas ya no sean percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera y que, en el intersticio de las palabras o bajo su transparencia, no sean ya las riquezas, los seres vivos, el discurso, los que se ofrezcan al saber, sino seres radicalmente diferentes? Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada, y debe serlo minuciosamente, no puede ser "explicada", ni aun recogida en una palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recobrándose a sí mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento.

La arqueología debe recorrer el acontecimiento según su disposición manifiesta; dirá cómo las configuraciones propias de cada positividad se modifican (analizará, por ejemplo, con respecto a la

gramática, la desaparición del papel principal concedido al nombre y la nueva importancia de los sistemas de flexión; y también, la subordinación, en lo vivo, del carácter a la función); analizará la alteración de los seres empíricos que pueblan las positividades (la sustitución de las lenguas por el discurso, de la producción por las riquezas); estudiará el desplazamiento de positividades unas en relación con otras (por ejemplo, la nueva relación entre la biología, las ciencias del lenguaje y la economía); por último y sobre todo mostrará que el espacio general del saber no es ya el de las identidades y las diferencias, el de los órdenes no cuantitativos, el de una caracterización universal, una *taxinomia* general, una *mathesis* de lo inconmensurable, sino un espacio hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función; mostrará que estas organizaciones son discontinuas, que no forman, pues, un cuadro de simultaneidades sin rupturas, sino que algunas son del mismo nivel en tanto que otras trazan series o sucesiones lineales. De suerte que se ve surgir, como principios organizadores de este espacio de empiricidades, la *Analogía* y la Sucesión: de una organización a otra, en efecto, el lazo no puede ser ya la identidad de uno o de varios elementos, sino la identidad de la relación entre los elementos (donde la visibilidad no tiene ya papel alguno) y de la función que aseguran; además, si estas organizaciones llegan a tener que vecindar, por efecto de una densidad singularmente grande de analogías, no es que ellas ocupen emplazamientos cercanos en un espacio de clasificación, sino que se han formado unas al mismo tiempo que otras, y unas inmediatamente después de otras en el devenir de las sucesiones. En tanto que, en el pensamiento clásico, la sucesión de las cronologías no hacía más que recorrer el espacio anterior y más fundamental de un cuadro que presentaba de antemano todas las posibilidades, de ahora en adelante las semejanzas contemporáneas y observables simultáneamente en el espacio no serán sino las formas depuestas y fijas de una sucesión que procede de analogía en analogía. £1 orden clásico distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separaban y unían las cosas: este orden reinaba soberano, pero cada vez de acuerdo con formas y leyes ligeramente diferentes, sobre el discurso de los hombres, el cuadro de los seres naturales y el camino de las riquezas.

A partir del siglo XIX, la Historia va a desplegar en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas. Es esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados y, por último, al de los grupos lingüísticos. La Historia *da*

lugar a las organizaciones analógicas, así como el Orden abrió el camino de las identidades y de las diferencias *sucesivas.*

Pero se ve muy bien que la Historia no debe entenderse aquí como la compilación de las sucesiones de hecho, tal cual han podido ser constituidas; es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles. Así como el Orden en el pensamiento clásico no era la armonía visible de las cosas, su ajuste, su regularidad o su simetría comprobada, sino el espacio propio de su ser y aquello que, antes de todo conocimiento efectivo, las establecía en el saber, así la Historia, a partir del siglo XIX, define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida, toma el ser que le es propio. Sin duda a ello se debe que la Historia, tan rápidamente, se haya partido, de acuerdo con un equívoco que sin duda no se ha podido dominar, entre una ciencia empírica de los acontecimientos y este modo de ser radical que prescribe su destino a todos los seres empíricos y a estos seres singulares que somos nosotros. Sabemos bien que la Historia es el dominio más erudito, más informado, más despierto, más encumbrado quizá de nuestra memoria; pero es también igualmente el fondo del que se generan todos los seres y llegan a su centelleo precario. Modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia, la Historia se convirtió así en lo inmoldeable de nuestro pensamiento: en lo que, sin duda, no resulta tan diferente del Orden clásico. También es posible establecer éste en un saber concertado, pero más fundamentalmente era el espacio en el que todo ser llegaba al conocimiento; y la metafísica clásica se alojaba precisamente en esta distancia del orden al Orden, de las clasificaciones a la Identidad, de los seres naturales a la Naturaleza; en breve, de la percepción (o de la imaginación) de los hombres al entendimiento y a la voluntad de Dios. La filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia con respecto a la Historia, de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia. Esta cuestión insoslayable presionará la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá. No vemos el fin de una reflexión filosófica autónoma, demasiado temprana y demasiado orgullosa para inclinarse, exclusivamente, ante lo que se dijo antes de ella por otros; no lo tomemos como pretexto para denunciar un pensamiento impotente para mantenerse de pie por sí solo y obligado siempre a enrollarse en un pensamiento ya cumplido.

Basta con reconocer allí una filosofía, desprovista de una cierta metafísica, ya que está separada del espacio del orden, pero consagrada al Tiempo, a su flujo, a sus retornos ya que está presa en el modo de ser de la Historia.

Sin embargo, es necesario volver con un poco más de detalle a lo ocurrido entre fines del siglo XVIII y el XIX: a esta mutación dibujada con demasiada rapidez del Orden a la Historia y a la alteración fundamental de estas positividades que, durante casi un siglo y medio, habían dado lugar a tantos saberes vecinos —análisis de las representaciones, gramática general, historia natural, reflexiones sobre las riquezas y el comercio. ¿Cómo se borraron estas maneras de ordenar la empiricidad que fueron el discurso, el *cuadro,* los *cambios?* ¿En qué otro espacio y según qué figuras tomaron su lugar y se distribuyeron, unos en relación con otros, las palabras, los seres, los objetos de la necesidad? ¿Qué nuevo modo de ser han debido recibir para que todos estos cambios hayan sido posibles y para que hayan aparecido, apenas al cabo de algunos años, estos saberes, ahora familiares, que llamamos, a partir del siglo XIX, *filología, biología y economía política?* Nos imaginamos de buen grado que si estos nuevos dominios fueron definidos en el siglo pasado es porque un poco más de objetividad en el conocimiento, de exactitud en la observación, de rigor en el razonamiento, de organización en la investigación y en la información científica —todo esto ayudado, con un poco de suerte o de genio, por algunos descubrimientos felices— nos hicieron salir de una edad prehistórica en la que el saber balbucía aún con la *Grammaire de Port-Royal,* las clasificaciones de Linneo y las teorías del comercio o de la agricultura. Pero si bien es posible hablar, desde el punto de vista de la racionalidad de los conocimientos, de prehistoria, con respecto a las positividades no puede hablarse más que de historia sin más. Y ha sido necesario un acontecimiento fundamental —sin duda uno de los más radicales que se hayan presentado en la cultura occidental— para que se deshiciera la positividad del saber clásico y se constituyera una positividad de la que, sin duda, aún no hemos salido del todo.

Este acontecimiento nos escapa en gran parte, indudablemente porque aún estamos cogidos en su abertura. Su amplitud, las capas profundas que ha alcanzado, todas las positividades que ha podido trastocar y recomponer, la fuerza soberana que le ha permitido atravesar, y tan sólo en unos cuantos años, todo el espacio de nuestra cultura, todo esto no podría ser estimado ni medido sino al término de una investigación casi infinita que concerniría ni más ni menos que al ser mismo de nuestra modernidad. La constitución de tantas ciencias positivas, la aparición de la literatura, el repliegue de la filo-

sofía sobre su propio devenir, el surgimiento de la historia como saber y como modo de ser de la empiricidad a la vez, no son sino otros tantos signos de una ruptura profunda. Signos dispersos en el espacio del saber ya que se dejan percibir aquí en la formación de una filología, allá en la de una economía política y más allá en la de una biología. Dispersión en la cronología también: ciertamente, el conjunto del fenómeno se sitúa entre fechas fácilmente asignables (los puntos extremos son los años 1775 y 1825); pero se puede reconocer, en cada uno de los dominios estudiados, dos fases sucesivas que se articulan una sobre otra casi en torno a los años 1795-1800. En la primera de estas fases, el modo de ser fundamental de las positividades no cambia; las riquezas de los hombres, las especies de la naturaleza, las palabras que pueblan las lenguas siguen siendo aún lo que eran en la época clásica: representaciones duplicadas —representaciones cuyo papel es designar las representaciones, analizarlas, componerlas y descomponerlas para hacer surgir en ellas, con el sistema de sus identidades y de sus diferencias, el principio general de un orden. Sólo en la segunda fase adquieren las palabras, las clases y las riquezas un modo de ser que ya no es compatible con el de la representación. En cambio, lo que se modifica muy pronto, desde los análisis de Adam Smith, A. L. de Jussieu o de Vicq d'Azyr, hasta la época de Jones o de Anquetil-Duperron, es la configuración de las positividades: la manera en la que, en el interior de cada una, funcionan los elementos representativos en relación unos con otros, en que aseguran su doble papel de designación y de articulación, en que alcanzan, por el juego de las comparaciones, a establecer un orden. Esta primera fase será la estudiada en el capítulo presente.

2. LA MEDIDA DEL TRABAJO

Aseguramos de buen grado que Adam Smith es el fundador de la economía política moderna —podría decirse de la economía, sin más— al introducir el concepto de trabajo en un dominio de la reflexión que no lo conocía aún: de golpe, todos los viejos análisis de la moneda, del comercio y del cambio habrían sido relegados a una época prehistórica del saber —con la única excepción, quizá, del Fisiocratismo al que se concede cuando menos el mérito de haber intentado el análisis de la producción agrícola. Es verdad que Adam Smith refiere desde un principio la noción de riqueza a la de trabajo: "El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume el país. Dicho fondo se integra siempre o con

el producto inmediato del trabajo, o con lo que mediante dicho producto se compra de otras naciones";[1] también es verdad que Smith relaciona el "valor de uso" de las cosas con la necesidad de los hombres, y el "valor de cambio" con la cantidad de trabajo aplicada para producirlas: "El valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piensa usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya".[2] De hecho, la diferencia entre los análisis de Smith y los de Turgot o de Cantillon es menos grande de lo que se piensa; o más bien, no estriba en lo que uno se imagina. Desde Cantillon, y antes de él, ya se distinguía perfectamente entre el valor de uso y el valor de cambio; después de Cantillon igualmente se usaba la cantidad de trabajo para medir este último. Pero la cantidad de trabajo inscrita en el precio de las cosas no era más que un instrumento de medida, relativo y reducible a la vez. En efecto,, el trabajo de un hombre valia la cantidad de alimentos que era necesaria para mantenerlo a él y a su familia durante el tiempo que durara el trabajo.[3] Tanto que, en última instancia, la necesidad —el alimento, el vestido, la habitación— definía la medida absoluta del precio de mercado. Todo a lo largo de la época clásica, es la necesidad la que mide las equivalencias, el valor de uso que sirve de referencia absoluta a los valores de cambio; es el alimento el que valora los precios, dando a la producción agrícola, al trigo y a la tierra, el privilegio que todos les han reconocido.

Así, pues, Adam Smith no inventó el trabajo como concepto económico, desde el momento en que se lo encuentra ya en Cantillon, en Quesnay, en Condillac; ni siquiera lo hace desempeñar un nuevo papel, pues también se sirve de él como medida del valor de cambio: "Él trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes".[4] Pero lo desplaza: le conserva siempre la función de análisis de las riquezas cambiables; sin embargo, este análisis no es ya un puro y simple momento para remitir el cambio a la necesidad (y el comercio al gesto primitivo del trueque); descubre una unidad de medida irreductible, insuperable y absoluta. De golpe, las riquezas no establecerán ya el orden interno de sus equivalencias por medio de la comparación de los objetos por cambiar, ni por una estimación del poder propio de cada uno para representar un objeto necesario (y, en última instancia, el más fundamental de todos, el alimento); se descompondrán de acuerdo con las

[1] A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 3.

2 Id., *ibid., p.* 31.

3 Cantillon, Essai sur *le commerce en general,* pp. 17-8.

4 A. Smith, *op. cit.,* p. 31.

unidades de trabajo que las hayan producido realmente. Las riquezas son siempre elementos representativos que funcionan: pero lo que representan finalmente no es ya el objeto del deseo, sino el trabajo.

Pero, de inmediato, se presentan dos objeciones: ¿cómo puede ser el trabajo la medida fija del precio natural de las cosas cuando él mismo tiene un precio —que es variable? ¿Cómo puede ser el trabajo una unidad insuperable, cuando cambia de forma y el progreso de las manufacturas lo hace sin cesar más productivo dividiéndolo cada vez más? Ahora bien, justo por estas objeciones y como por su mediación es posible sacar a luz la irreductibilidad del trabajo y su carácter primigenio. En efecto, en el mundo hay comarcas y en una misma comarca hay momentos en los que el trabajo es caro: los obreros son poco numerosos, los salarios elevados; en cambio, en otros momentos la mano de obra es abundante, se la retribuye mal y el trabajo es barato. Pero lo que se modifica en estas alternativas es la cantidad de alimento que es posible adquirir con una jornada de trabajo: si hay pocas mercaderías y muchos consumidores, cada unidad de trabajo será recompensada tan sólo por una débil cantidad de subsistencia; por el contrario estará bien pagada si las mercancías son abundantes. Éstas no son sino las consecuencias de una situación de mercado; el trabajo mismo, las horas pasadas en él, la pena y la fatiga son de cualquier modo los mismos; y mientras más haga de estas unidades, más costosos serán los productos. "Iguales cantidades de trabajo tienen el mismo valor para el trabajador."[5]

Y, sin embargo, podría decirse que esta unidad no es fija, ya que, para producir un único y mismo objeto, será necesario, de acuerdo con la perfección de las manufacturas (es decir, de acuerdo con la división del trabajo que se haya instituido), un trabajo más o menos largo. Pero, a decir verdad, lo que ha cambiado no es el trabajo en sí mismo, es la relación del trabajo con la producción de que es susceptible. El trabajo, entendido como jomada, pena y fatiga, es un numerador fijo: lo único capaz de variaciones es el denominador (el número de objetos producidos). Un obrero que tuviera que hacer solo las dieciocho operaciones distintas que son necesarias para la fabricación de un alfiler, sin duda no produciría más de veinte en el curso de toda una jornada. Pero diez operarios que sólo tuvieran que realizar una o dos operaciones cada uno, podrían hacer entre ellos más de cuarenta y ocho mil alfileres en una jomada; y si consideramos que cada obrero hace una décima parte de este producto, puede decirse que hace cuatro mil ochocientos alfileres por jornada.[6] La fuerza productora del trabajo se ha multiplicado; en una

5 Id., *ibid.,* p. 33.
6 Id., *ibid.,* p. 8.

misma unidad (la jornada de un asalariado), los objetos fabricados han aumentado; en consecuencia, su valor de cambio va a bajar, es decir, que cada uno de ellos no podrá comprar a su vez más que una cantidad de trabajo proporcionalmente menor. El trabajo no ha disminuido con relación a las cosas; son las cosas las que, por así decirlo, se han reducido con relación a la unidad de trabajo.

Es verdad que se hacen cambios porque se tienen necesidades; sin ellas, el comercio no existiría, ni tampoco el trabajo ni, sobre todo, esta división que lo hace más productivo. A la inversa, las necesidades, una vez satisfechas, son las que limitan el trabajo y su perfeccionamiento: "Así como la facultad de cambiar motiva la división del trabajo, la amplitud de esta división se halla limitada por la extensión de aquella facultad o, dicho en otras palabras, por la extensión del mercado".[7] Las necesidades y el cambio de los productos que pueden responder a ellas son siempre el principio de la economía: son el primer motor de ella y la circunscriben; el trabajo y la división que lo organiza no son más que efectos. Pero, en el interior del cambio, en el orden de las equivalencias, la medida que establece las igualdades y las diferencias tiene una naturaleza distinta a la de la necesidad. No está ligada al mero deseo de los individuos, ni es modificada por él y variable como él. Es una medida absoluta, si por ello se entiende que no depende del corazón de los hombres o de su apetito; se les impone desde el exterior: es su tiempo y es su pena. En relación con los análisis de sus predecesores, el de Adam Smith representa un viraje esencial: distingue entre la razón del cambio y la medida de lo cambiable, entre la naturaleza de lo que se cambia y las unidades que permiten su descomposición. Se cambia porque se tiene una necesidad y justo los objetos que se necesitan, pero el orden de los cambios, su jerarquía y las diferencias que allí se manifiestan son establecidos por las unidades de trabajo depositadas en los objetos en cuestión. Si, con respecto a la experiencia de los hombres —al nivel de lo que habrá de llamarse la psicología—, lo que cambian es lo que les es "indispensable, conveniente o agradable", para el economista lo que circula, bajo la forma de cosas, es el trabajo. No se trata ya de objetos necesarios que se representen unos a otros, sino del tiempo y de la pena, transformados, ocultos, olvidados.

Este viraje tiene una gran importancia. Es verdad que Adam Smith analiza aún, como sus predecesores, este campo de positividad que el siglo XVIII llamó "las riquezas"; y con este término también él entendía los objetos de la necesidad —así, pues, los objetos de una cierta forma de representación— representándose a sí mismos

[7] Id., *ibid.,* p. 20.

en los movimientos y procesos del cambio. Pero en el interior de esta duplicación y para dar la ley, las unidades y las medidas del cambio, formula un principio de orden irreductible al análisis de la representación: saca a luz el trabajo, es decir, la pena y el tiempo, esta jornada que recorta y usa a la vez la vida de un hombre. La equivalencia de los objetos del deseo no se establece ya por mediación de otros objetos y de otros deseos, sino por un paso a lo que les es radicalmente heterogéneo; si existe un orden en las riquezas, si esto puede comprar aquello, si el oro vale dos veces más que la plata, no es ya porque los hombres tengan deseos comparables; no es porque a través de sus cuerpos experimentan la misma hambre o porque el corazón de todos obedezca a los mismos prestigios; es porque todos están sometidos al tiempo, a la pena, a la fatiga y, llegado el límite, a la muerte misma. Los hombres intercambian porque experimentan necesidades y deseos; pero *pueden* cambiar y *ordenar* estos cambios porque están sometidos al tiempo y a la gran fatalidad externa. Por lo que respecta a la fecundidad de este trabajo, no se debe tanto a la habilidad personal o al cálculo de los intereses; se funda en condiciones que también son exteriores a su representación: progreso de la industria, aumento de la división de tareas, acumulación del capital, partición del trabajo productivo y del improductivo. Vemos así cómo, con Adam Smith, la reflexión sobre las riquezas empieza a desbordar el espacio que se le había asignado en la época clásica; se la alojaba entonces en el interior de la "ideología" —del análisis de la representación—; desde ahora se refiere como de paso a dos dominios que escapaban, tanto uno como otro, a las formas y a las leyes de la descomposición de las ideas: por una parte, apunta ya hacia una antropología que pone en duda la esencia del hombre (su finitud, su relación con el tiempo, la inminencia de la muerte) y el objeto en el que invierte las jomadas de su tiempo y de su pena sin poder reconocer en él el objeto de su necesidad inmediata; y por la otra, indica aún en el vacío la posibilidad de una economía política que no tendría ya por objeto el cambio de riquezas (y el juego de representaciones que la fundamenta), sino su producción real: formas de trabajo y de capital. Se comprende cómo, entre estas positividades formadas nuevamente —una antropología que habla de un hombre convertido en extraño para sí mismo y una economía que habla de mecanismos exteriores a la conciencia humana— la Ideología o el Análisis de las representaciones se reducirá, muy pronto, a no ser más que una psicología, en tanto que frente a ella y en contra de ella se abre y la domina con toda su altura la dimensión de una historia posible. A partir de Smith, el tiempo de la economía no será ya aquel, cíclico, de los

empobrecimientos y los enriquecimientos; tampoco será el aumento lineal de políticas hábiles que, al aumentar de continuo ligeramente las especies en circulación aceleran la producción con una rapidez mayor que la elevación de los precios; será el tiempo interior de una organización que crece de acuerdo con su propia necesidad y se desarrolla de acuerdo con leyes autóctonas —el tiempo del capital y del régimen de producción.

3. LA ORGANIZACIÓN DE LOS SERES

En el dominio de la historia natural, las modificaciones que pueden comprobarse entre los años 1775 y 1795 son del mismo tipo. No se pone en duda lo que está al principio de las clasificaciones: éstas tienen siempre como fin el determinar el "carácter" que agrupa los individuos y las especies en unidades más generales, que distingue estas unidades unas de otras y que, por último, les permite ajustarse de tal manera que formen un cuadro en el que todos los individuos y todos los grupos, conocidos o desconocidos, puedan encontrar su lugar. Estos caracteres son tomados de la representación total de los individuos; son el análisis de ella y permiten, al representar estas representaciones, constituir un orden; los principios generales de la taxinomia —los mismos que habían dirigido los sistemas de Tournefort y de Linneo, y el método de Adanson— siguen teniendo el mismo valor para A. L. de Jussieu, Vicq d'Azyr, Lamarck, Candolle. Y, sin embargo, la técnica que permite establecer el carácter, la relación entre la estructura visible y los criterios de identidad se han modificado del mismo modo en que las relaciones de la necesidad y el precio fueron modificadas por Adam Smith. Todo a lo largo del siglo XVIII, los clasificadores establecieron el carácter por medio de la comparación de estructuras visibles, es decir, mediante la relación de elementos que eran homogéneos, ya que cada uno de ellos podía servir, de acuerdo con el principio ordenador que se hubiera elegido, para representar todos los demás: la única diferencia residía en que, para los sistematizadores, los elementos representativos estaban fijados de antemano y, para los metódicos, se desprendían poco a poco a partir de una confrontación progresiva. Pero el paso de la estructura descrita al carácter clasificador se hacía por completo en el nivel de las funciones representativas que lo visible ejercía con respecto a sí mismo. A partir de Jussieu, Lamarck y de Vicq d'Azyr, el carácter o, más bien, la transformación de la estructura en carácter, va a fundamentarse en un principio extraño al dominio de lo visible —un principio interno irreductible al juego recíproco de las representacio-

nes. Este principio (al que, en el orden de la economía, corresponde el trabajo) es la ***organización.*** En cuanto fundamento de las taxinomias, la organización aparece de cuatro maneras diferentes.

1] Primero, bajo la forma de una jerarquía de caracteres. En efecto, si no se despliegan las especies unas al lado de otras y en su mayor diversidad, sino que se acepta, a fin de delimitar de golpe el campo de investigación, los grandes agrupamientos que impone la evidencia —las gramíneas, las compuestas, las cruciferas, las leguminosas, por lo que respecta a las plantas; o, por lo que respecta a los animales, los insectos, los peces, las aves, los cuadrúpedos—, se ve que ciertos caracteres son absolutamente constantes y no faltan en ningún género, en ninguna de las especies que pueden reconocerse: por ejemplo, la inserción de los estambres, su situación en relación con el pistilo, la inserción de la corola cuando en ella están los estambres, el número de lóbulos que acompañan al embrión en la semilla. Otros caracteres son muy frecuentes en una familia, pero no alcanzan el mismo grado de constancia; esto se debe a que están formados por órganos menos esenciales (número de pétalos, presencia o ausencia de corola, situación respectiva del cáliz o del pistilo): son los caracteres "secundarios subuniformes". Por último, los caracteres "terciarios semiuniformes" son unas veces constantes y otras variables (estructura monofila y polifila del cáliz, número de celdas en el fruto, situación de las flores y de las hojas, naturaleza del tallo): estos caracteres semiuniformes no permiten definir las familias o los órdenes —no porque no sean capaces, si se los aplica a todas las especies, de formar entidades generales, sino porque no se refieren a lo que hay de esencial en un grupo de seres vivos. Cada una de las grandes familias naturales tiene requisitos que la definen y los caracteres que permiten reconocerla son los más cercanos a las condiciones fundamentales: así, dado que la reproducción es la función mayor de la planta, el embrión será su parte más importante, y se podrá dividir a los vegetales en tres clases: acotiledóneas, monocotiledóneas y dicotiledóneas. Los otros caracteres pueden aparecer e introducir distinciones más finas sobre el fondo de estos caracteres esenciales y "primarios". Vemos que el carácter no se destaca ya sobre la estructura visible y sin más criterio que su presencia o su ausencia; se basa en la existencia de funciones esenciales para el ser vivo y sobre relaciones de importancia que no surgen sólo de la descripción.

2] Los caracteres están, pues, ligados a funciones. En un sentido, se vuelve a la vieja teoría de las signaturas o marcas que suponía que los seres llevaban, en el punto más visible de su superficie, el signo de lo que en ellos era lo más esencial. Pero aquí las relaciones de

importancia son relaciones de subordinación funcional. Si el número de los cotiledones es decisivo para clasificar los vegetales, esto se debe a que desempeñan un papel determinado en la función de la reproducción y a que están ligados, por ello mismo, a toda la organización interna de la planta; indican una función que domina toda la disposición del individuo.[8] Así, por lo que respecta a los animales, Vicq d'Azyr ha demostrado que las funciones alimenticias son, sin duda alguna, las más importantes; ésta es la razón por la que "existen relaciones constantes entre la estructura de los dientes de los carnívoros y la de sus músculos, sus pezuñas, sus uñas, su lengua, su estómago, sus intestinos".[9] Así, pues, el carácter mismo no es establecido por una relación de lo visible consigo mismo; en sí, no es más que la punta visible de una organización compleja y jerarquizada en la que la función desempeña un papel esencial de dominio y de determinación. Un carácter no es importante por ser frecuente en las estructuras observadas, al contrario, se le encuentra con frecuencia por ser funcionalmente importante. Como lo señalará Cuvier, resumiendo la obra de los últimos grandes metódicos del siglo, a medida que nos elevamos hacia las clases más generales, "las propiedades que siguen siendo comunes son también constantes; y dado que las relaciones más constantes son las que pertenecen a las partes más importantes, los caracteres de las divisiones superiores se sacan de las partes más importantes... Así, el método será natural, ya que tiene en cuenta la importancia de los órganos".[10]

3] Se comprende cómo, en estas condiciones, la noción de vida pudo hacerse indispensable para la ordenación de los seres naturales. Se convirtió en indispensable por dos razones: primero, era necesario poder apresar, en la profundidad del cuerpo, las relaciones que ligan los órganos superficiales a aquellos cuya existencia y forma oculta aseguran las funciones esenciales; de esta manera, Storr propone clasificar los mamíferos de acuerdo con la disposición de sus pezuñas, pues tal disposición está ligada a sus modos de desplazamiento y a las posibilidades motrices del animal; ahora bien, estos modos están, a su vez, en correlación con la forma de alimentación y los diferentes órganos del sistema digestivo.[11] Además, es posible que los caracteres más importantes sean los más ocultos; ya en el orden vegetal ha podido comprobarse que no son las flores ni los frutos —las partes más visibles de la planta— los elementos significativos, sino el

8 A. L. de Jussieu, *Genera Plantarum,* p. XVIII.

9 Vicq d'Azyr, *Systeme anatomique des quadrupédes,* 1792, "Discours préliminaire", p. LXXXVII.

10 Cuvier, *Tableau elementare de l'historie naturelle.* París, año VI, pp. 20-21.

11 Storr, *Prodromus methodi mammalium,* Tubinga, 1870, pp. 7-20.

aparato embrionario y órganos como los cotiledones. Este fenómeno es más frecuente aún entre los animales. Storr consideraba que era necesario definir las grandes clases por las formas de la circulación; y Lamarck, que no practicaba la disección, rechaza un principio de clasificación para los animales inferiores que no se funda más que sobre la forma visible: "La consideración de las articulaciones del cuerpo y de los miembros de los crustáceos ha hecho que todos los naturalistas los consideren como verdaderos insectos y yo mismo seguí durante mucho tiempo la opinión común al respecto. Pero como se reconoce que la organización es la más esencial de todas las consideraciones para guiar en una distribución metódica y natural de los animales, lo mismo que para determinar las verdaderas relaciones entre ellos, resulta que los crustáceos, que respiran sólo por medio de branquias a la manera de los moluscos y que, como éstos, tienen un corazón muscular, deben ser colocados inmediatamente después de ellos y antes de los arácnidos y de los insectos que no poseen una organización semejante".[12] Así, pues, clasificar no será ya referir lo visible a sí mismo, encargando a uno de sus elementos la representación de los otros; será relacionar lo visible con lo invisible, como con su razón profunda, en un movimiento que hace girar el análisis, y después subir a partir de esta arquitectura secreta hasta los signos manifiestos de ella que se dan en la superficie de los cuerpos. Como decía Pinel, en su obra de naturalista, "el atenerse a los caracteres externos que asignan las nomenclaturas no equivale a cerrarse la fuente más fecunda de instrucciones y a rehusarse, por asi decirlo, a abrir el gran libro de la naturaleza que, sin embargo, se propone uno conocer".[13] De ahora en adelante, el carácter vuelve a tomar su viejo papel de signo visible que señala hacia una escondida profundidad; pero lo que indica no es un texto secreto, una palabra velada o una semejanza demasiado preciosa para ser expuesta; es el conjunto coherente de una organización que retoma lo visible, en la trama única de su soberanía, tanto como lo invisible.

4] El paralelismo entre clasificación y nomenclatura es desatado por el hecho mismo. En tanto que la clasificación consistía en un recorte progresivamente ajustado del espacio visible, era muy bien concebible que la delimitación y la denominación de estos conjuntos pudieran cumplirse a la vez. El problema del nombre y el problema del género eran isomorfos. Pero ahora, cuando el carácter sólo puede ser clasificado refiriéndose de inmediato a la organización de los indi-

12 Lamarck, *Systéme des animaux sans vertebres.* París, 1810, pp. 143-4.

13 Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes (Actes de la Société d'Histoire Naturellte,* t. I, p. 52), citado por Daudin, *Les classes zoologiques,* p. 18.

viduos, no se "distingue" ya según los mismos criterios y las mismas operaciones con que se "denomina". Para encontrar los conjuntos fundamentales que reagrupan los seres naturales, es necesario recorrer este espacio en profundidad que va de los órganos superficiales a los más secretos, y de éstos a las grandes funciones que aseguran. En cambio, una buena nomenclatura continuará desplegándose en el espacio plano del cuadro: será necesario llegar, a partir de los caracteres visibles del individuo, al casillero preciso en el que se encuentra el nombre de este género y de su especie. Existe una distorsión fundamental entre el espacio de la organización y el de la nomenclatura: o, mejor dicho, en vez de cubrirse exactamente son ahora perpendiculares uno a otro; y, en su punto de unión, se encuentra el carácter manifiesto que indica una función en profundidad y permite reencontrar un nombre en la superficie. Esta distinción, que en unos cuantos años va a volver caducas tanto la historia natural como la preeminencia de la *taxinomia,* se debe al genio de Lamarck: en el "Discurso preliminar" de la *Flore française,* opone, como radicalmente distintas, las dos tareas de la botánica: la "determinación" que aplica las reglas del análisis y permite encontrar un nombre por el simple juego de un método binario (o bien tal carácter está presente en el individuo que se examina y es necesario tratar de situarlo en la parte derecha del cuadro; o bien no está presente y es necesario situarlo en la parte izquierda; y esto hasta llegar a la última determinación); y el descubrimiento de las relaciones reales de semejanza, que supone el examen de toda la organización de las especies.[14] El nombre y los géneros, la designación y la clasificación, el lenguaje y la naturaleza dejan de estar entrecruzados con pleno derecho. El orden de las palabras y el orden de los seres no se recortan ya sino en una línea artificialmente definida. Su vieja pertenencia, que fundó la historia natural en la época clásica, y que había llevado, con un solo movimiento, la estructura hasta el carácter, la representación hasta el nombre y el individuo visible hasta el género abstracto, empieza a deshacerse. Se comienza a hablar de cosas que tienen *lugar* en un espacio distinto al de las palabras. Al hacer, y muy pronto, tal distinción, Lamarck cierra la época de la historia natural y entreabre más bien la de la biología, de una manera más cierta y radical que al retomar, unos veinte años después, el tema ya conocido de la serie única de las especies y de su transformación progresiva.

El concepto de organización existía ya en la historia natural del siglo XVIII —de la misma manera que, en el análisis de las riquezas, la noción de trabajo, que tampoco fue inventada al salir de la época clásica—; pero entonces servía para definir un cierto modo de compo-

[14] Lamarck, *La Flore française,* París, 1778, Discours préliminaire, pp. xc-cii.

sición de los individuos complejos a partir de materiales más elementales; Linneo, por ejemplo, distinguía la "yuxtaposición" que hacía crecer al mineral, de la "intususcepción" por medio de la cual se desarrolla el vegetal al alimentarse.[15] Bonnet oponía el "agregado" de los "sólidos brutos" a la "composición de los sólidos organizados" que "entrelaza un número casi infinito de partes, fluidas unas y sólidas las otras".[16] Ahora bien, este concepto de organización nunca había servido antes del fin del siglo para fundar el orden de la naturaleza, para definir su espacio ni para limitar sus figuras. A través de las obras de Jussieu, de Vicq d'Azyr y de Lamarck empieza a funcionar por primera vez como método de caracterización: subordina los caracteres unos a otros; los liga con funciones; los dispone de acuerdo con una arquitectura tanto interna como externa y no menos invisible que visible; los reparte en un espacio distinto al de los nombres, el discurso y el lenguaje. Así, pues, no se contenta ya con designar una categoría de seres entre las otras; no indica solamente un corte en el espacio taxinómico; define, con respecto a ciertos seres, la ley interior que permite que la de sus estructuras tome el valor de un carácter. La organización se inserta entre las estructuras que articulan y los caracteres que designan —introduciendo entre ellos un espacio profundo, interior, esencial.

Esta importante mutación se realiza aún en el elemento de la historia natural; modifica los métodos y las técnicas de una *taxinomia;* no rechaza las condiciones fundamentales de su posibilidad; ni siquiera toca el modo de ser de un orden natural. Sin embargo, entraña una consecuencia mayor: la radicalización de la partición entre lo orgánico y lo inorgánico. En el cuadro de los seres que desplegaba la historia natural, lo organizado y lo no organizado no definían más que dos categorías; éstas se entrecruzaban, sin coincidir necesariamente, con la oposición entre lo vivo y lo no vivo. A partir del momento en que la organización se convierte en el concepto fundador de la caracterización natural y permite pasar de la estructura visible a la designación, debe dejar de ser ella misma sólo un carácter; rodea el espacio taxinómico en el que estaba alojada y es ella, a su vez, la que da lugar a una clasificación posible. Por este hecho mismo, la oposición entre lo orgánico y lo inorgánico se convierte en fundamental. En efecto, a partir de los años 1775-95, desaparece la vieja articulación de los tres o cuatro reinos; la oposición de los dos reinos —orgánico e inorgánico— no la sustituye exactamente; más bien la hace imposible al imponer otra partición, en otro nivel y en

15 Linneo, *Systéme sexuel des végétaux,* trad. francesa, París, año vi, p. 1.
16 Bonnet, *Contemplation de la nature, Oeuvres completes,* t. iv, p. 40.

otro espacio. Pallas y Lamarck [17] formulan esta gran dicotomía, con la que viene a coincidir la oposición de lo vivo y lo no vivo. "No hay más que dos reinos en la naturaleza —escribe Vicq d'Azyr en 1786— uno de los cuales goza de la vida y el otro está privado de ella."[18] Lo orgánico se convierte en lo vivo y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo, lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo —la muerte. Y, si está mezclado con la vida, es como aquello que, en ella, tiende a destruirla y a matarla. "Existen en todos los seres vivos dos fuerzas poderosas, muy distintas y siempre en oposición, de tal suerte que cada una de ellas destruye perpetuamente los efectos que la otra ha logrado producir."[19] Se ve cómo, al romper en su profundidad el gran cuadro de la historia natural, va a hacerse posible algo asi como una biología; y también cómo va a poder surgir de los análisis de Bichat la oposición fundamental entre la vida y la muerte. No será el triunfo, más o menos precario, de un vitalismo sobre un mecanicismo; el vitalismo y su esfuerzo por definir la especificidad de la vida no son más que los efectos superficiales de estos acontecimientos arqueológicos.

4. LA FLEXIÓN DE LAS PALABRAS

Por el lado de los análisis del lenguaje se encuentra la réplica exacta de estos acontecimientos. Pero tienen, sin duda, una forma más discreta y una cronología más lenta. Hay allí una razón fácil de descubrir; durante toda la época clásica, el lenguaje ha sido planteado y reflexionado como discurso, es decir, como análisis espontáneo de la representación. De todas las formas de orden no cuantitativo, era la más inmediata, la más concertada, la más profundamente ligada al movimiento propio de la representación. Y, en esta medida, estaba mejor enraizada en sí y en su modo de ser que estos órdenes reflexionados —doctos o interesados— que fundaban la clasificación de los seres o el cambio de las riquezas. Las modificaciones técnicas como las que han afectado la medida de los valores de cambio o los procedimientos de la caracterización han bastado para alterar considerablemente el análisis de las riquezas o la historia natural. Para que la ciencia del lenguaje sufriese mutaciones igualmente importantes, se necesitaron acontecimientos más profundos, capaces de cambiar, en la cultura occidental, hasta el ser mismo de las representaciones. Así

17 Lamarck, *La Flore française,* pp. 1-2.
18 Vicq d'Azyr, Premiers *discours anattomiques,* 1786, pp. 17-8.
19 Lamarck, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle,* año 1797, p. 248.

como la teoría del nombre en los siglos XVII y XVIII se alojaba lo más cerca de la representación y por ello dominaba, hasta cierto punto, el análisis de las estructuras y del carácter en los seres vivos, la del precio y el valor en las riquezas, así, al final de la época clásica, es la que subsiste por más tiempo, deshaciéndose tarde, en el momento en que la representación misma se modifica en el nivel más profundo de su régimen arqueológico.

Hasta principios del siglo XIX, los análisis del lenguaje no manifiestan aún sino pocos cambios. Las palabras se interrogan siempre a partir de sus valores representativos, como elementos virtuales del discurso que prescribe a todas un mismo modo de ser. Sin embargo, estos contenidos representativos no son analizados ya sólo en la dimensión que se relaciona con un origen absoluto, sea mítico o no. En la *gramática general,* en su forma más pura, todas las palabras de una lengua eran portadoras de una significación más o menos oculta, más o menos derivada, pero cuya primitiva razón de ser residía en una designación inicial. Toda lengua, por compleja que fuera, estaba colocada en la abertura procurada, de una vez por todas, por los gritos arcaicos. Las semejanzas laterales con otras lenguas —sonoridades vecinas que recubren significaciones análogas— sólo eran notadas y recogidas para confirmar la relación vertical de cada una con estos valores profundos, encallados, casi mudos. En el último cuarto del siglo XVIII, la comparación horizontal entre las lenguas adquiere otra función: no permite ya saber lo que cada una puede guardar de la memoria ancestral, qué marcas anteriores a Babel están depositadas en la sonoridad de sus palabras; pero debe permitir medir hasta qué punto se asemejan, cuál es la densidad de sus similitudes, dentro de qué límites son transparentes una a otra. De allí esas grandes confrontaciones de diversas lenguas que vemos aparecer a fines del siglo —y, a veces, por la presión de motivos políticos, como las tentativas hechas en Rusia [20] para establecer una relación detallada de las lenguas del Imperio; en 1787, apareció en Petrogrado el primer volumen del *Glossarium comparativum totius orbis;* debía hacer referencia a 279 lenguas: 171 del Asia, 55 de Europa, 30 del África y 23 de América.[21] Estas comparaciones se hacen exclusivamente a partir de los contenidos representativos y en función de ellos; se confronta un mismo núcleo de significación —que sirve de invariable— con las palabras que pueden designarlo en las diversas lenguas (Adelung[22] da 500 versiones del *Paternóster* en lenguas y dialectos diferentes); o

[20] Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus,* Petrogrado, 1773; Güldenstadt, *Voyage dans le Caucase.*

[21] La segunda edición, en cuatro volúmenes, apareció en 1790-1.

[22] F. Adelung, *Mithridates,* 4 vols., Berlín, 1806-17

también, eligiendo una raíz como elemento constante a través de formas ligeramente variadas, se determina el abanico de sentidos que puede tomar (se trata de los primeros ensayos de lexicografía, como el de Buthet de La Sarthe). Todos estos análisis remiten siempre a dos principios que eran ya los de la *gramática general:* el de una lengua primitiva y común que habría proporcionado el grupo inicial de raíces y el de una serie de acontecimientos históricos, extraños al lenguaje, y que, desde el exterior, lo pliegan, lo usan, lo afinan, lo doman, al multiplicar o mezclar las formas (invasiones, migraciones, progreso de los conocimientos, libertad o esclavitud política, etc.).

Ahora bien, la confrontación de las lenguas a fines del siglo XVIII saca a luz una figura intermediaria entre la articulación de los contenidos y el valor de las raíces: se trata de la flexión. Es verdad que los gramáticos conocían desde tiempo atrás los fenómenos flexionales (así como, en la historia natural, se conocía el concepto de organización antes de Pallas y de Lamarck; y, en economía, el concepto de trabajo antes de Adam Smith); pero las flexiones sólo eran analizadas por su valor representativo —sea que se las considerara como representaciones anexas, sea que se las viera como una manera de ligar las representaciones entre ellas (algo así como otro orden de las palabras). Pero cuando se hace, como lo hicieron Coeurdoux[23] y William Jones,[24] la comparación entre las diferentes formas del verbo ser en sánscrito y en latín o griego, se descubre una relación de constancia que es inversa a la admitida por lo general: lo que se altera es la raíz y lo análogo son las flexiones. La serie sánscrita *asmi, asi, asti, smas, stha, santi,* corresponde exactamente, pero por analogía flexional, a la serie latina *sum, es, est, sumus, estis, sunt.* Sin duda alguna, Coeurdoux y Anquetil-Duperron permanecieron en el nivel de los análisis de la *gramática general* cuando el primero vio en este paralelismo los restos de una lengua primitiva; y el segundo el resultado de la mezcla histórica que pudo hacerse entre hindúes y mediterráneos por la época del reino de Bactriana. Pero lo que estaba en juego en esta conjugación comparada no era ya el lazo entre la sílaba primitiva y el primer sentido, sino una relación más compleja entre las modificaciones del radical y las funciones de la gramática; se descubrió que entre dos lenguas diferentes había una relación constante entre una serie determinada de alteraciones formales y una serie, igualmente determinada, de funciones gramaticales, de valores sintácticos o de modificaciones de sentido.

Por este hecho mismo, la *gramática general* empieza a cambiar de

[23] R. P. Coeurdoux, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* t XLIX pp. 647-97.

24 W. Jones, Worfc, Londres, 1807, 13 vols.

configuración: sus diversos segmentos teóricos no se encadenan ya de hecho de la misma manera unos a otros; y la red que los une dibuja un recorrido ya ligeramente diferente. Por la época de Bauzée o de Condillac, la relación entre las raíces de forma tan lábil y el sentido recortado en las representaciones o aun el lazo entre la capacidad de designar y la de articular, estaba asegurada por la soberanía del Nombre. Pero ahora interviene un nuevo elemento: por el lado del sentido o de la representación no indica más que un valor accesorio, necesariamente secundario (se trata del papel de sujeto o de complemento representado por el individuo o la cosa designados; se trata del tiempo de la acción); pero por el lado de la forma, constituye el conjunto sólido, constante, inalterable o casi inalterable, cuya ley soberana se impone a las raíces representativas hasta modificarlas a ellas mismas. Es más, este elemento, secundario por su valor significativo, primordial por su consistencia formal, no es él mismo una sílaba aislada, como una especie de raíz constante, es un sistema de modificaciones cuyos diversos segmentos son solidarios unos de otros: la letra s no significa la segunda persona, como la letra *e* significaba, según Court de Gébelin, la respiración, la vida y la existencia; es el conjunto de las modificaciones *m, s, t,* lo que da a la raíz verbal los valores de la primera, la segunda y la tercera personas.

Este nuevo análisis se aloja, hasta fines del siglo XVIII, en la investigación de los valores representativos del lenguaje. De lo que se trata es aún del discurso. Pero ya aparece, a través del sistema de flexiones, la dimensión de lo gramatical puro: el lenguaje no está ya constituido solamente por representaciones y sonidos que a su vez los representan y se ordenan entre sí de acuerdo con las exigencias de los lazos del pensamiento; está constituido además por elementos formales, agrupados en sistema, y que imponen a los sonidos, a las sílabas, a las raíces, un régimen que no es el de la representación. Se ha introducido así en el análisis del lenguaje un elemento que le es irreductible (así como se introduce el trabajo en el análisis del cambio o la organización en el de los caracteres). A título de primera consecuencia puede señalarse la aparición, a fines del siglo XVIII, de una fonética que no es ya una investigación de los primeros valores expresivos, sino análisis de los sonidos, de sus relaciones y de su posible transformación de unos en otros; en 1781, Helwag definió el triángulo vocálico.[25] Puede señalarse también la aparición de los primeros esbozos de gramática comparada: no se toma ya, como objeto de comparación en las diversas lenguas, la pareja formada por un grupo de letras y un sentido, sino conjuntos de modificaciones con valor gramatical (conjugaciones, declinaciones y afijaciones). Las

[25] Helwag, *De formatione loquelae,* 1781.

lenguas se confrontan no ya por aquello que designan las palabras, sino por lo que las liga unas a otras; ahora van a comunicarse directamente una con otra —no ya por la mediación de ese pensamiento anónimo y general que tienen que representar—, gracias a esos minúsculos instrumentos de apariencia tan frágil, pero tan constantes, tan irreductibles, que disponen las palabras en relación unas con otras. Como dice Monboddo: "El mecanismo de las lenguas es menos arbitrario y está mejor regulado que la pronunciación de las palabras, por ello encontramos en él un criterio excelente para determinar la afinidad de las lenguas entre sí. Es por esto por lo que cuando vemos que dos lenguas emplean de la misma manera estos grandes procesos del lenguaje, la derivación, la composición, la inflexión, podemos concluir que la una deriva de la otra o que ambas son dialectos de una misma lengua primitiva".[26] Mientras la lengua se definió como discurso, no podía tener más historia que la de sus representaciones: las ideas, las cosas, los conocimientos, los sentimientos cambiaban y entonces, y sólo entonces, se modificaba la lengua en proporción exacta con estos cambios. Pero ahora hay un "mecanismo" interior de las lenguas que determina no sólo la individualidad de cada una de ellas, sino también sus semejanzas con las otras: es este mecanismo, portador de identidad y de diferencia, signo de vecindad, marca de parentesco, el que va a convertirse en soporte de la historia. Gracias a él, podrá introducirse la historicidad dentro del espesor de la palabra misma.

5. IDEOLOGÍA Y CRÍTICA

En la *gramática general,* en la *historia natural,* en el *análisis de las riquezas* se produjo, pues, hacia los últimos años del siglo XVIII, un acontecimiento que tiene, por doquier, el mismo tipo. Los signos cuyas representaciones eran afectadas, el análisis de las identidades y de las diferencias que podía pues establecerse, el cuadro a la vez continuo y articulado que se instauraba en la abundancia de similitudes, el orden definido entre las multiplicidades empíricas, no podían fundarse de ahora en adelante sobre el desdoblamiento solo de la representación en relación consigo misma. A partir de este acontecimiento, lo que valora los objetos del deseo no son ya solamente los otros objetos que el deseo puede representarse, sino un elemento irreductible a esta representación: el *trabajo;* lo que permite caracterizar un ser natural no son ya los elementos que pueden analizarse sobre las representaciones que uno se hace sobre él y sobre otros, sino

26 Lord Monboddo, *Ancient Metaphysics,* vol. iv, p. 326.

una cierta relación interior de este ser a la que se llama su *organización:* lo que permite definir una lengua no es la manera en que ella representa las representaciones, sino una cierta arquitectura interna, una cierta manera de modificar las palabras mismas de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan unas en relación con otras: su *sistema flexional.* En todos los casos, la relación de la representación consigo misma y las relaciones de orden que permite determinar más allá de cualquier medida cuantitativa, pasan ahora por condiciones exteriores a la representación misma en su actualidad. Para ligar la representación de un sentido con la de una palabra, es necesario referirse y recurrir a las leyes puramente gramaticales de un lenguaje que, fuera de cualquier poder de representar las representaciones, está sometido al sistema riguroso de sus modificaciones fonéticas y de sus subordinaciones sintéticas; en la época clásica, las lenguas tenían una gramática debido a que tenían la fuerza de representar; ahora representan a partir de esta gramática que es, para ellas, como un envés histórico, un volumen interior y necesario cuyos valores representativos no son sino la cara extema, centelleante y visible. Para ligar, en un carácter definido, una estructura parcial y la visibilidad de conjunto de un ser vivo, es necesario referirse ahora a las leyes puramente biológicas que, más allá de cualquier marca de filiación y como en retroceso con relación a ellas, organiza las relaciones entre funciones y órganos; los seres vivos no definen ya sus semejanzas, sus afinidades y sus familias a partir de su desplegada descriptibilidad; tienen caracteres que el lenguaje puede recorrer y definir, porque son una estructura que es como el envés sombrío, voluminoso e interior de su visibilidad: en la superficie clara y discursiva de esta masa secreta pero soberana emergen los caracteres, especie de depósito exterior a la periferia de organismos que ahora están anudados en sí mismos. Por último, cuando se trata de ligar la representación de un objeto de necesidad con todos aquellos que pueden figurar frente a él en el acto de cambio, es necesario recurrir a la forma y a la cantidad de un trabajo que determina su valor; lo que jerarquiza las cosas en los movimientos continuos del mercado no son los otros objetos ni las otras necesidades, sino la actividad que los ha producido y que, silenciosamente, se ha depositado en ellos; son las jornadas y las horas necesarias para fabricarlos, para extraerlos o para transportarlos las que constituyen su pesantez propia, su solidez mercantil, su ley interior y, por ello, lo que puede llamarse su precio real; a partir de este núcleo esencial, pueden realizarse los cambios y los precios del mercado, después de haber oscilado, encuentran su punto fijo.

Este acontecimiento un tanto enigmático, este acontecimiento subterráneo que, hacia fines del siglo XVIII, se produjo en estos tres

dominios al someterlos de un solo golpe a una misma ruptura, se puede pues ahora asignar a la unidad que fundamenta sus formas diversas. Se ve cuán superficial sería buscar esta unidad por el lado de un progreso de la racionalidad o del descubrimiento de un tema cultural nuevo. En los últimos años del siglo XVIII, no se ha hecho entrar los fenómenos complejos de la biología, de la historia de las lenguas o de la producción industrial en las formas de análisis racional a las que hasta entonces habían sido extraños; tampoco se inició un interés repentino —bajo la "influencia" de cierto "romanticismo" naciente— por las figuras complejas de la vida, de la historia y la sociedad; no se produjo una separación, bajo la instancia de sus problemas, de un racionalismo sometido al modelo de la mecánica, a las reglas del análisis y a las leyes del entendimiento. O, por mejor decir, todo esto se produjo en realidad, pero como un movimiento de la superficie: alteración y deslizamiento de los intereses culturales, redistribución de las opiniones y de los juicios, aparición de nuevas formas en el discurso científico, olas trazadas por primera vez sobre la superficie ilustrada del saber. De un modo más fundamental, y en el nivel en el que los conocimientos se enraizan en su positividad, el acontecimiento no concierne a los objetos propuestos, analizados y explicados por el conocimiento, ni tampoco a la manera de conocerlos o racionalizarlos, sino a la relación de la representación con lo que se da en ella. Lo que se produjo con Adam Smith, con los primeros filólogos, con Jussieu, Vicq d'Azyr o Lamarck, es un desplazamiento ínfimo, pero absolutamente esencial y que hizo oscilar todo el pensamiento occidental: la representación perdió el poder de fundar, a partir de sí misma, en su despliegue propio y por el juego que la duplica en sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos. Ninguna composición, ninguna descomposición, ningún análisis de identidades y de diferencias puede justificar ya el lazo de las representaciones entre sí; el orden, el cuadro en el cual se espacializa, las vecindades que define, las sucesiones que autoriza como otros tantos recorridos posibles entre los puntos de su superficie, no tiene ya el poder de ligar las representaciones entre sí o los elementos de cada una de ellas entre sí. La condición de estos lazos reside a partir de ahora en el exterior de la representación, más allá de su visibilidad inmediata, en una especie de trasmundo más profundo que ella y más espeso. Para volver al punto en que se anudan las formas visibles de los seres —la estructura de los vivientes, el valor de las riquezas, la sintaxis de las palabras— es necesario dirigirse hacia esta cima, hacia este punto necesario pero siempre inaccesible que se hunde, fuera de nuestra mirada, hacia el corazón mismo de las cosas. Retiradas hacia su esencia propia, asentadas al fin en la fuerza que las anima, en la organiza-

ción que las mantiene, en la génesis que no cesa de producirlas, las cosas escapan, en su verdad fundamental, al espacio del cuadro; en vez de no ser más que la constancia que distribuye sus representaciones de acuerdo con las mismas formas, se enrollan sobre sí mismas, se dan un volumen propio, se definen un espacio *interno* que, para nuestra representación, está en el *exterior.* A partir de la arquitectura que ocultan, de la cohesión que mantiene su régimen soberano y secreto sobre cada una de sus partes, desde el fondo de esta fuerza que las hace nacer y permanece en ellas como algo inmóvil pero aún vibrante, las cosas se dan por fragmentos, perfiles, trozos, escamas, muy parcialmente, a la representación. Ésta no separa, de su inaccesible reserva, sino trozo a trozo de pequeños elementos cuya unidad sigue estando anudada allá abajo. El espacio del orden que servía de *lugar común a* la representación y a las cosas, a la visibilidad empírica y a las reglas esenciales, que unía las regularidades de la naturaleza y las semejanzas de la imaginación en el cuadriculado de las identidades y de las diferencias, que exponía la sucesión empírica de las representaciones en un cuadro simultáneo y permitía recorrer, paso a paso, de acuerdo con una sucesión lógica, el conjunto de los elementos de la naturaleza hechos contemporáneos de sí mismos... este espacio del orden va a quedar roto desde ahora: habrá cosas, con su organización propia, sus nervaduras secretas, el espacio que las articula, el tiempo que las produce; y después la representación, pura sucesión temporal, en la que ellas se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad, a una conciencia, al esfuerzo singular de un conocimiento, al individuo "psicológico" que, desde el fondo de su propia historia, o a partir de la tradición que se le ha trasmitido, trata de saber. La representación está en vías de no poder definir ya el modo de ser común a las cosas y al conocimiento. El ser mismo de lo que va a ser representado va a caer ahora fuera de la representación misma.

Sin embargo, esta proposición es imprudente. Anticipa, en todo caso, una disposición del saber que no se establece definitivamente hasta fines del siglo XVIII. No debe olvidarse que si Smith, Jussieu y W. Jones han utilizado las nociones de trabajo, de organización y de sistema gramatical, no lo hicieron para salir del espacio tabular definido por el pensamiento clásico, ni para rodear la visibilidad de las cosas y escapar al juego de la representación que se representa a sí misma; lo hicieron sólo por instaurar una forma de enlace que fuera, a la vez, analizable, constante y fundada. Se trató siempre de encontrar el orden general de las identidades y de las diferencias. El gran rodeo que buscará, del otro lado de la representación, el ser mismo de lo representado, no se ha realizado aún; sólo ha quedado ya ins-

taurado el lugar a partir del cual será posible. Pero este lugar figura siempre en las disposiciones interiores de la representación. Sin duda alguna, a esta configuración epistemológica ambigua corresponde una dualidad filosófica que indica su próximo desenlace.

La coexistencia, a fines del siglo XVIII, de la Ideología y de la filosofía crítica —de Destutt de Tracy y de Kant— reparte en la forma de dos pensamientos externos uno a otro, pero simultáneos, lo que las reflexiones científicas por su parte mantienen en una unidad que promete disociarse muy pronto. En Destutt de Tracy o en Ge-rando, la Ideología se da a la vez como la única forma racional y científica que puede revestir la filosofía y como único fundamento filosófico que puede proponerse a las ciencias en general y a cada dominio singular del conocimiento. La Ideología, ciencia de las ideas, debe ser un conocimiento del mismo tipo que los que tienen por objeto los seres de la naturaleza, las palabras del lenguaje o las leyes de la sociedad. Pero, en la medida misma en que tiene por objeto las ideas, la manera de expresarlas en las palabras y de ligarlas en los razonamientos sirve como Gramática y Lógica de toda ciencia posible. La Ideología no pregunta por el fundamento, los límites o la raíz de la representación; recorre el dominio de las representaciones en general; fija las sucesiones necesarias que aparecen allí; define los lazos que allí se anudan; manifiesta las leyes de composición y de descomposición que pueden reinar allí. Aloja todo saber en el espacio de las representaciones y, al recorrer este espacio, formula el saber de las leyes que organiza. Es, en cierto sentido, el saber de todos los saberes. Pero esta duplicación fundamentadora no la hace salir del campo de la representación; su fin es plegar todo conocimiento a una representación a cuya inmediatez uno no escapa jamás: "¿Os habéis dado cuenta alguna vez, con un poco de precisión, de lo que es pensar, de lo que se experimenta al pensar, sea lo que fuere?… Os decís: *pienso esto,* cuando tenéis una opinión, cuando formáis un juicio. En efecto, hacer un juicio, verdadero o falso, es un acto del pensamiento; este acto consiste en sentir que hay un lazo, una relación... *Pensar,* como veis, *es siempre sentir y nada más que sentir".*[27] Sin embargo, hay que advertir que, al definir el pensamiento de una relación por la sensación de esta relación o, más brevemente, el pensamiento en general por la sensación, Destutt cubre muy bien, sin salir de él, todo el dominio de la representación; pero llega a la frontera en la que la sensación, como forma primera, absolutamente simple de la representación, como contenido mínimo de lo que puede darse al pensamiento, oscila entre el orden de las condiciones fisiológicas que pueden dar cuenta de él. Aquello que, leído

27 Destutt de *Tracy,* Éléments *d'Idéologie, I,* pp. 33-5.

en un sentido, aparece como la generalidad más pequeña del pensamiento, aparece, descifrado en otra dirección, como el resultado complejo de una singularidad zoológica: "Se tiene tan sólo un conocimiento incompleto de un animal, cuando no se conocen sus facultades intelectuales. La ideología es una parte de la zoología y, sobre todo, en el hombre, esta parte es importante y merece ser profundizada".[28] El análisis de la representación, en el momento en que alcanza su mayor extensión, toca con su borde más externo un dominio que sería poco más o menos —o mejor dicho, que será, pues no existe aún— el de la ciencia natural del hombre.

Por diferentes que sean por su forma, su estilo y su intención, la pregunta kantiana y la de los ideólogos tiene un mismo punto de aplicación: la relación de las representaciones entre sí. Pero tal relación —lo que la fundamenta y la justifica— no es planteada por Kant en el nivel de la representación, ni siquiera atenuada en su contenido hasta no ser ya más, en los confines de la pasividad y de la conciencia, que pura y simple sensación; Kant plantea su pregunta en la dirección de lo que la hace posible en su generalidad. En vez de fundamentar el lazo entre las representaciones por una especie de excavación interna que lo vacia poco a poco hasta llegar a la pura impresión, lo establece sobre las condiciones que definen su forma umversalmente válida. Al dar esta dirección a su pregunta, Kant esquiva la representación y lo que se da en ella, para dirigirse a aquello mismo a partir de lo cual puede darse toda representación, sea la que fuere. No son pues las representaciones mismas, según las leyes de un juego que les es propio, las que podrían desplegarse a partir de sí y por un solo movimiento descomponerse (por el análisis) y recomponerse (por la síntesis): sólo los juicios de la experiencia o las verificaciones empíricas pueden fundarse sobre los contenidos de la representación. Cualquier otro enlace debe fundarse, si ha de ser universal, más allá de toda experiencia, en el *apriori* que la hace posible. No se trata de otro mundo, sino de las condiciones que permiten la existencia de toda representación del mundo en general.

Así, pues, hay una correspondencia cierta entre la crítica kantiana y lo que por la misma época se ofrecía como primera forma, más o menos completa, de análisis ideológico. Pero la Ideología, al extender su reflexión sobre todo el campo del conocimiento —desde las impresiones originales hasta la economía política, pasando por la lógica, la aritmética, las ciencias de la naturaleza y la gramática—, intentó recoger en la forma de la representación aquello mismo que estaba en vías de constituirse y de reconstituirse fuera de ella. Esta

28 Id., *ibid.*, prefacio, p. 1.

nueva toma no podía hacerse sino bajo la forma casi mítica de una génesis singular y universal a la vez: una conciencia, aislada, vacía y abstracta, debía desarrollar poco a poco, a partir de la representación más pequeña, el gran cuadro de todo lo representable. En este sentido, la Ideología es la última de las filosofías clásicas —un poco a la manera en que *Juliette* es el último de los relatos clásicos. Las escenas y los razonamientos de Sade recogen toda la nueva violencia del deseo en el despliegue de una representación transparente y sin defecto; los análisis de la Ideología recogen en el relato de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación. Frente a la Ideología, la crítica kantiana marca, en cambio, el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. Sanciona así, por vez primera, este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del fin del siglo XVIII: la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación. Esta última es puesta en cuestión por lo que respecta a su fundamento, su origen y sus límites: por este hecho mismo, el campo ilimitado de la representación, que el pensamiento clásico había instaurado, y que la Ideología había querido recorrer paso a paso discursiva y científicamente, aparece como una metafísica. Pero como una metafísica que jamás será evadida ella misma, que sería planteada en un dogmatismo inadvertido y que jamás haría salir a plena luz la cuestión de su derecho. En este sentido, la Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el solo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta; permite así estas filosofías de la Vida, de la Voluntad, de la Palabra, que el siglo XIX va a desplegar en el surco de la crítica.

6. LAS SÍNTESIS OBJETIVAS

De allí, una serie casi infinita de consecuencias. En todo caso, de consecuencias ilimitadas, ya que nuestro pensamiento de hoy pertenece todavía a su dinastía. En primera fila debe colocarse sin duda alguna el surgimiento simultáneo de un tema trascendental y de campos empíricos nuevos —o cuando menos, distribuidos y fundados de manera nueva. Ya hemos visto cómo, en el siglo XVII, la aparición de la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no había desempeñado solamente un papel fundador en las disciplinas matemáticas,

sino que había sido correlativa de la formación de dominios diversos y puramente empíricos, como la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas; éstos no se construyeron de acuerdo con un "modelo" que les hubiera prescrito la matematización o la mecanización de la naturaleza; se constituyeron y dispusieron sobre el fondo de una posibilidad general: la que permitía establecer un cuadro ordenado de identidades y de diferencias entre las representaciones. En los últimos años del siglo XVIII, lo que hace aparecer, correlativamente, dos formas nuevas de pensamiento es la disolución de este campo homogéneo de las representaciones ordenables. Una de estas nuevas formas interroga las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posibles en general: pone así al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto = x todas las condiciones formales de la experiencia en general; el análisis del sujeto trascendental es lo que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones. Frente a esta abertura sobre lo trascendental y simétricamente a ella, otra forma de pensamiento se plantea la pregunta por las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado del ser mismo que se encuentra representado en ellas: lo que, en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad son estos objetos nunca objetivables, estas representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: el poder del trabajo, la fuerza de la vida, el poder de hablar. A partir de estas formas que rondan en los límites exteriores de nuestra experiencia, el valor de las cosas, la organización de los vivientes, la estructura gramatical y la afinidad histórica de las lenguas llegan hasta nuestra representación y nos solicitan la tarea, quizá infinita, del conocimiento. Se buscan así las condiciones de posibilidad de la experiencia en las condiciones de posibilidad del objeto y de su existencia, en tanto que, en la reflexión trascendental, se identifican las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. La nueva positividad de las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía está en correspondencia con la instauración de una filosofía trascendental. El trabajo, la vida y el lenguaje aparecen como otros tantos "trascendentales" que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivos, de las leyes de la producción, de las formas del lenguaje. En su ser, están más allá del conocimiento, pero son, por ello mismo, con-

diciones de los conocimientos; corresponden al descubrimiento de Kant de un campo trascendental y, sin embargo, difieren en dos puntos esenciales: se alojan del lado del objeto y en cierta forma más allá; como la Idea en la dialéctica trascendental, totalizan los fenómenos y hablan de la coherencia *a priori* de las multiplicidades empíricas; pero las fundamentan en un ser cuya realidad enigmática constituye, antes de todo conocimiento, el orden y el lazo de lo que ha de conocerse; además, conciernen al dominio de las verdades *a posteriori y* los principios de su síntesis —y no la síntesis *a priori* de toda experiencia posible. La primera diferencia (el hecho de que los trascendentales estén alojados del lado del objeto) explica el nacimiento de esas metafísicas que, a pesar de su cronología poskantiana, aparecen como "precríticas": en efecto, se apartan del análisis de las condiciones del conocimiento tal como pueden develarse al nivel de la subjetividad trascendental; pero estas metafísicas se desarrollan a partir de los trascendentales objetivos (la Palabra de Dios, la Voluntad, la Vida) que sólo son posibles en la medida en que el dominio de la representación está limitado de antemano; tienen, pues, el mismo suelo arqueológico que la Crítica misma. La segunda diferencia (el hecho de que estos trascendentales conciernan a las síntesis *a posteriori)* explica la aparición de un "positivismo": se ofrece a la experiencia toda una capa de fenómenos cuya racionalidad y encadenamiento reposan sobre un fundamento objetivo que no es posible sacar a luz; no es posible conocer las sustancias, sólo los fenómenos; no las esencias, sino las leyes; no los seres, sino sus regularidades. Así, se instaura, a partir de la crítica —o más bien, a partir de este desplazamiento del ser en relación con la representación cuyo primer testimonio filosófico es el kantismo—, una correlación fundamental: por un lado, las metafísicas del objeto, más exactamente, las metafísicas de ese fondo, nunca objetivable, de donde llegan los objetos a nuestro conocimiento superficial; y por el otro, las filosofías que se proponen como tarea la sola observación de aquello mismo que se ofrece a un conocimiento positivo. Vemos cómo los dos términos de esta oposición se prestan apoyo y se refuerzan uno a otro; en el tesoro de los conocimientos positivos (y sobre todo de los que pueden entregar la biología, la economía y Ja filología) encontrarán su punto de ataque las metafísicas de los "fondos" o los "trascendentales" objetivos; y a la inversa, en la partición entre el fondo incognoscible y la racionalidad de lo cognoscible encontrarán su justificación los positivismos. El triángulo crítica-positivismo-metafísica del objeto es constitutivo del pensamiento europeo desde principios del siglo XIX hasta Bergson.

Una organización de tal tipo está ligada, en su posibilidad arqueológica, con el surgimiento de esos campos empíricos de los que el

análisis interno puro y simple de la representación no puede ya dar cuenta a partir de ahora. Es pues correlativa de un cierto número de disposiciones propias de la *episteme* moderna.

Primero, sale a luz un tema que hasta entonces no se había formulado y era, a decir verdad, inexistente. Puede parecer extraño que, en la época clásica, no se haya intentado matematizar las ciencias de observación, los conocimientos gramaticales o la experiencia económica. Como si la matematización galileana de la naturaleza y el fundamento de la mecánica hubieran sido suficientes para realizar el proyecto de una *mathesis.* No hay en ello ninguna paradoja: el análisis de las representaciones según sus identidades y sus diferencias, su ordenación en cuadros permanentes, ponían, con todo derecho, a las ciencias de lo cualitativo en el campo de una *mathesis* universal. A fines del siglo XVIII, se produjo una separación fundamental y nueva; ahora que el lazo de las representaciones no se establece ya en el movimiento mismo que las descompone, las disciplinas analíticas resultan epistemológicamente distintas de las que deben recurrir a la síntesis. Se tendrá, pues, un campo de ciencias *a priori,* de ciencias formales y puras, de ciencias deductivas que dependen de la lógica y las matemáticas; por otra parte, se ve desprenderse un dominio de ciencias *a posteriori,* de ciencias empíricas que sólo utilizan las formas deductivas fragmentariamente y en regiones estrechamente localizadas. Ahora bien, esta separación tiene como consecuencia la preocupación epistemológica de reencontrar, en otro nivel, la unidad que se había perdido con la disociación de la *mathesis* y de la ciencia universal del orden. De allí, un cierto número de esfuerzos que caracterizan la reflexión moderna sobre las ciencias: la clasificación de los dominios del saber a partir de las matemáticas y la jerarquización que se instaura para ir progresivamente hacia lo más complejo y menos exacto; la reflexión sobre los métodos empíricos de la inducción y, a la vez, el esfuerzo por fundamentarlos filosóficamente y justificarlos desde un punto de vista formal; la tentativa de purificar, formalizar y, quizá, matematizar, los dominios de la economía, de la biología y, por último, de la lingüística misma. Como contrapunto de estas tentativas de reconstruir un campo epistemológico unitario, se encuentra, a intervalos regulares, la afirmación de una imposibilidad: ésta se debería o bien a una especificidad irreductible de la vida (que se intenta cercar, sobre todo a principios del siglo XIX), o bien al carácter singular de las ciencias humanas que se resistirían a toda reducción metodológica (se intenta definir y medir esta resistencia, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX). Sin duda alguna, en esta doble afirmación, alternada o simultánea, de poder y de no poder formalizar lo empírico, hay que reconocer la huella de ese profundo

acontecimiento que, hacia fines del siglo XVIII, separó la posibilidad de la síntesis del espacio de las representaciones. Es este acontecimiento el que coloca la formalización, o la matematización, en el corazón mismo de todo proyecto científico moderno; es también lo que explica por qué toda matematización prematura o toda formalización ingenua de lo empírico toma el aire de un dogmatismo "pre-crítico" y resuena en el pensamiento como un retorno a las trivialidades de la Ideología.

Sería necesario evocar aún un segundo carácter de la *episteme* moderna. Durante la época clásica, la relación constante y fundamental del saber, aun del empírico, con una *mathesis* universal justifica el proyecto, retomado sin cesar bajo formas diversas, de un *corpus* de los conocimientos unificado al fin; este proyecto fue tomando, paso a paso, pero sin que su fundamento se hubiera modificado, el aire de una ciencia general del movimiento, de una característica universal, de una lengua reflexionada y reconstituida con todos sus valores de análisis y con todas sus posibilidades de sintaxis, o de una Enciclopedia alfabética o analítica del saber; importa poco que estas tentativas no hayan alcanzado la perfección o que no hayan cumplido del todo el designio que las hizo nacer: todas ellas manifiestan, en la superficie visible de los acontecimientos o de los textos, la profunda unidad que la época clásica había instaurado al dar al saber, como pedestal arqueológico, el análisis de las identidades y de las diferencias y la posibilidad universal de una ordenación. De suerte que Descartes, Leibniz, Diderot y D'Alambert, en lo que podemos llamar su fracaso, en su obra detenida o desviada, permanecieron muy cerca de lo que era constitutivo del pensamiento clásico. A partir del siglo XIX, se rompió la unidad de la *mathesis.* Se rompió dos veces: primero, según la línea que separa las formas puras del análisis y las leyes de la síntesis, y por otra parte según la línea que separa, cuando se trata de fundamentar las síntesis, la subjetividad trascendental y el modo de ser de los objetos. Estas dos formas de ruptura dan nacimiento a dos series de intentos que una cierta pretensión de universalidad parece convertir en eco de las empresas cartesianas o leibnizianas. Pero visto un poco más de cerca, la unificación del campo del conocimiento no tuvo ni pudo tener, en el siglo XIX, ni las mismas formas, ni las mismas pretensiones, ni los mismos fundamentos que en la época clásica. En la época de Descartes ó de Leibniz, la transparencia recíproca del saber y de la filosofía era total, a tal grado que la universalización del saber en un pensamiento filosófico no exigía un modo de reflexión específico. A partir de Kant, el problema es enteramente diferente; el saber no puede ya desplegarse sobre el fondo unificado y unificador de una *mathesis.* Por una parte se plan-

tea el problema de las relaciones entre el campo formal y el campo trascendental (y en este nivel, todos los contenidos empíricos del saber son puestos entre paréntesis y permanecen en suspenso por lo que se refiere a toda validez); y por la otra, se plantea el problema de las relaciones entre el dominio de la empiricidad y el fundamento trascendental del conocimiento (así, pues, el orden puro de lo formal es hecho a un lado como no pertinente para dar cuenta de esta región en la que se fundamenta toda experiencia, aun la de las formas puras del pensamiento). Pero tanto en un caso como en el otro, el pensamiento filosófico de la universalidad no tiene el mismo nivel que el campo del saber real; se constituye como una reflexión pura susceptible de *fundamentar o* como una nueva toma capaz de *develar.* La primera forma de filosofía se manifestó primero en la empresa fichteana, en la que la totalidad del dominio trascendental se deduce genéticamente de las leyes puras, universales y vacías del pensamiento: con ello se abre un campo de investigaciones en el que se intenta volver toda reflexión trascendental al análisis de los formalismos o descubrir en la subjetividad trascendental el suelo de posibilidad de todo formalismo. Por lo que respecta a la otra abertura filosófica, apareció primero con la fenomenología hegeliana, al devolverse la totalidad del dominio empírico al interior de una conciencia que se revela a sí misma como espíritu, es decir, como campo empírico y trascendental a la vez.

Vemos cómo la tarea fenomenológica que Husserl se fijará más adelante está ligada, en lo más profundo de sus posibilidades y de sus imposibilidades, al destino de la filosofía occidental, tal como se estableció desde el siglo XIX. En efecto, intenta anclar los derechos y los límites de una lógica formal en una reflexión de tipo trascendental y, por otra parte, ligar la subjetividad trascendental con el horizonte implícito de los contenidos empíricos, que sólo ella tiene la posibilidad de constituir, de mantener y de abrir por medio de explicaciones infinitas. Pero quizá no escapa al peligro que amenaza, antes aun de la fenomenología, a toda empresa dialéctica y la hace oscilar siempre de grado o por fuerza en una antropología. Sin duda, no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, cuando menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en este mismo saber empírico.

Las consecuencias más lejanas, y para nosotros más difíciles de rodear, del acontecimiento fundamental que sobrevino a la *episteme*

occidental hacia fines del siglo XVIII, pueden resumirse así: negativamente, el dominio de las formas puras del conocimiento se aisla, tomando a la vez autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico, haciendo nacer y renacer indefinidamente el proyecto de formalizar lo concreto y de constituir, a despecho de todo, ciencias puras; positivamente, los dominios empíricos se ligan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando el valor y la función de la filosofía, lo mismo que de reducción de la filosofía o de antifilosofía.

CAPÍTULO OCTAVO

TRABAJO, VIDA, LENGUAJE

1. LAS NUEVAS EMPIRICIDADES

He aquí que hemos llegado mucho más allá del acontecimiento histórico que tratábamos de situar —mucho más allá de los límites cronológicos de esta ruptura que parte en su profundidad a la ***episteme*** del mundo occidental y aisla, para nosotros, el comienzo de una cierta manera ***moderna*** de conocer las empiricidades. Pues el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos "semitrascendentales" que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje. Para hacer surgir esta obligación y esta imposibilidad en la severidad de su irrupción histórica, es necesaria hacer correr el análisis todo a lo largo del pensamiento que encuentra su fuente en una oquedad semejante; es necesario que el propósito redoble apresuradamente el destino o la propensión del pensamiento moderno para alcanzar por fin su punto de retorno: esta claridad actual, aún pálida pero quizá decisiva, que nos permite, si no rodear por completo, cuando menos sí dominar por fragmentos y adueñarnos un poco de lo que, de este pensamiento formado en el umbral de la época moderna, llega aún hasta nosotros, nos reviste y sirve de suelo continuo a nuestro discurso. Sin embargo, la otra mitad del acontecimiento —la más importante, sin duda, pues concierne en su ser mismo, en su raíz, a las positividades a las que se aferran nuestros conocimientos empíricos— quedó en suspenso y es la que es necesario analizar ahora. En una primera fase —la que se extiende cronológicamente de 1775 a 1795 y cuya configuración puede dibujarse a través de las obras de Smith, Jussieu y Wilkins—, los conceptos de trabajo, de organismo y de sistema gramatical fueron introducidos —o reintro-ducidos con un status especial— en el análisis de las representaciones y en el espacio tabular en el cual se desplegaba éste hasta ahora. Sin duda alguna, su función no era aún más que la de autorizar este

análisis, permitir el establecimiento de las identidades y las diferencias y proporcionar el útil —como la medida cualitativa— para un ordenamiento. Pero ni el trabajo, ni el sistema gramatical, ni la organización viva podían ser definidos o asegurados por el simple juego de la representación que se descompone, se analiza, se recompone y así se representa a sí misma en una pura duplicación; el espacio del análisis no podía, pues, dejar de perder su autonomía. De ahora en adelante, el cuadro, que ha dejado de ser el lugar de todos los órdenes posibles, la matriz de todas las relaciones, la forma de distribución de todos los seres en su individualidad singular, no forma ya sino una pequeña película superficial para el saber; las vecindades que manifiesta, las identidades elementales que circunscribe y cuya repetición muestra, las semejanzas que desata al exponerlas, las constancias que permite recorrer no son sino los efectos de ciertas síntesis, organizaciones o sistemas que se asientan mucho más allá de todas las reparticiones que pueden ordenarse a partir de lo visible. El orden que se da a la mirada, con el cuadriculado permanente de sus distinciones, no es más que un centelleo superficial por encima de una profundidad.

El espacio del saber occidental está ahora listo para oscilar: la *taxinomia* cuya gran capa universal se exponía en correlación con la posibilidad de una *mathesis* y que constituía el tiempo fuerte del saber —a la vez su primera posibilidad y el término de su perfección— va a ordenarse en una verticalidad oscura: ésta definirá la ley de las semejanzas, prescribirá las vecindades y las discontinuidades, fundará las disposiciones perceptibles y hará desplazarse todos los grandes desarrollos horizontales de la *taxinomia* hacia la región, un tanto accesoria, de las consecuencias. Así, la cultura europea se inventa una profundidad en la que no se tratará ya de las identidades, de los caracteres distintivos, de los cuadros permanentes con todos sus caminos y recorridos posibles, sino de las grandes fuerzas ocultas desarrolladas a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, sino del origen, de la causalidad y de la historia. De ahora en adelante, las cosas no llegarán ya a la representación a no ser desde el fondo de este espesor replegado en sí mismo, quizá revueltas y más sombrías por su oscuridad, pero anudadas con fuerza a sí mismas, reunidas o separadas, agrupadas sin recurso por el vigor que se oculta allá abajo, en este fondo. Las figuras visibles —sus lazos, los blancos que las aislan y recortan su perfil— sólo se ofrecen a nuestra mirada ya compuestas del todo, ya articuladas en esta noche subterránea que las fomenta con el tiempo.

Así, pues —y se trata de la otra fase del acontecimiento—, el saber cambia de naturaleza y de forma en su positividad. Sería falso —y,

sobre todo, insuficiente— el atribuir esta mutación al descubrimiento de objetos aún desconocidos, como el sistema gramatical del sánscrito o la relación, en lo vivo, entre las disposiciones anatómicas y los planes funcionales o aun el papel económico del capital. Tampoco sería más exacto el imaginar que la gramática general se ha convertido en filología, la historia natural en biología y el análisis de las riquezas en economía política, porque todos estos modos de conocimiento han rectificado sus métodos, se han acercado más a su objeto, han racionalizado sus conceptos, elegido mejores modelos de formalización —en breve, se han desprendido de su prehistoria por una especie de autoanálisis de la razón misma. Lo que ha cambiado a fines del siglo y ha sufrido una alteración irreparable es el saber mismo como modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento; si se ha iniciado el estudio del costo de la producción y si ya no se utiliza la situación ideal y primitiva del trueque para analizar la formación del valor, es porque en el nivel arqueológico el cambio ha sido sustituido como figura fundamental en el espacio del saber por la producción, haciendo aparecer por un lado nuevos objetos cognoscibles (como el capital) y prescribiendo, por el otro, nuevos conceptos y nuevos métodos (como el análisis de las formas de producción). De igual modo, si se estudia, a partir de Cuvier, la organización interna de los seres vivos y si se utiliza, para hacerlo, los métodos de la anatomía comparada, es porque la Vida, como forma fundamental del saber, ha hecho aparecer nuevos objetos (como la relación del carácter con la función) y nuevos métodos (como la investigación de las analogías). Por último, si Grimm y Bopp tratan de definir las leyes de alternancia vocálica o de mutación de las consonantes, es porque el Discurso como modo del saber ha sido remplazado por el Lenguaje que define los objetos, hasta entonces no aparentes (familias de lenguas en las que los sistemas gramaticales son análogos), y prescribe métodos que hasta entonces no se habían empleado (análisis de las reglas de transformación de las consonantes y de las vocales). La producción, la vida y el lenguaje: no hace falta buscar objetos que serían impuestos, como por su propio peso y bajo el efecto de una insistencia autónoma, desde el exterior a un conocimiento que por mucho tiempo los hubiera descuidado; tampoco es necesario ver conceptos construidos poco a poco, gracias a métodos nuevos, a través del progreso de las ciencias que van hacia su racionalidad propia. Son modos fundamentales del saber que sostienen en su unidad sin fisura la correlación secundaria y derivada de las ciencias y de las técnicas nuevas con objetos inéditos. La constitución de estos modos fundamentales sin duda ha huido lejos en el espesor de las capas arqueológicas; sin embargo, se pueden

descubrir algunos signos de ella a través de las obras de Ricardo, por lo que respecta a la economía, de Cuvier en la biología y de Bopp en la filología.

2. RICARDO

En el análisis de Adam Smith, el trabajo debe su privilegio al poder que se le había reconocido de establecer una medida constante entre los valores de las cosas; permitía equiparar en el cambio objetos necesarios cuyo peso y medida, por otra parte, habían estado expuestos al cambio o sometidos a una relatividad esencial. Pero sólo pudo asumir tal papel al precio de una condición: era necesario suponer que la cantidad de trabajo indispensable para producir una cosa fuera igual a la cantidad de trabajo que esta cosa, a su vez, podía comprar en el proceso del cambio. Ahora bien, ¿cómo justificar esta identidad, cómo fundarla a no ser sobre una cierta asimilación, admitida en la sombra más que aclarada, entre el trabajo como actividad de producción y el trabajo como mercancía que se puede comprar y vender? En este segundo caso, no puede ser utilizado como medida constante, ya que "está sujeto a tantas fluctuaciones como experimenten los bienes que con él se comparen".[1] En Adam Smith, esta confusión se origina en la precedencia que se otorga a la representación : toda mercancía representa un cierto trabajo y todo trabajo puede representar una cierta cantidad de mercancía. La actividad de los hombres y el valor de las cosas se comunican en el elemento transparente de la representación. Y justo allí encuentra el análisis de Ricardo su lugar y la razón de su importancia decisiva. No es el primero en otorgar un lugar importante al trabajo en el juego de la economía; pero hace estallar la unidad de la noción y distingue, por primera vez y de manera radical, esta fuerza, este esfuerzo, este tiempo del obrero que se compran y se venden, y esta actividad que está en el origen del valor de las cosas. Se tendrá pues, por un lado, el trabajo que ofrecen los obreros, que aceptan o piden los empresarios y que es retribuido por los salarios; por el otro, se tendrá el trabajo que extrae los metales, produce los bienes, fabrica los objetos, transporta las mercancías y forma así valores intercambiables que antes de él no existían y que no habrían aparecido sin él.

Es verdad que, tanto para Ricardo como para Smith, el trabajo bien puede medir la equivalencia de las mercancías que pasan por el

[1] Ricardo, *Principios de economía política y tributación, Obras y correspondencia,* editadas por Piero Sraffa, Fondo de Cultura Económica, México 1959 t.1, p. 11.

circuito de cambios: "En las etapas iniciales de la sociedad, el valor de cambio de dichos bienes, o la regla que determina qué cantidad de uno debe darse en cambio por otro, depende casi exclusivamente de la cantidad comparativa de trabajo empleada en cada uno".[2] Pero la diferencia entre Smith y Ricardo se encuentra en esto: para el primero, el trabajo, por ser analizable en días de subsistencia, puede servir de unidad común a todas las otras mercancías (de las que forman parte los bienes necesarios para la subsistencia); para el segundo, la cantidad de trabajo permite fijar el valor de una cosa, no sólo porque ésta sea representable en unidades de trabajo, sino en primer lugar y fundamentalmente porque el trabajo, como actividad de producción, es "la fuente de todo valor". Éste no puede ser ya definido, como en la época clásica, a partir del sistema total de las equivalencias y de la capacidad que pueden tener las mercancías para representarse unas a otras. El valor ha dejado de ser un signo y se ha convertido en un producto. Si las cosas valen lo que el trabajo que se les ha consagrado o, cuando menos, si su valor está en proporción con este trabajo, no es porque el trabajo sea un valor fijo, constante y cambiable en todo tiempo y lugar, sino porque todo valor, sea el que fuere, tiene su origen en el trabajo. Y la mejor prueba de ello es que el valor de las cosas aumenta con la cantidad de trabajo que ha de consagrárseles si se quiere producirlas; pero no cambia con el aumento o la reducción de los salarios por los que se cambia el trabajo como cualquier otra mercancía.[3] Los valores, circulando por los mercados y cambiándose unos por otros, tienen aún un poder de representación. Pero toman tal poder, por otra parte, de ese trabajo más primitivo y más radical que cualquier representación y que, en consecuencia, no puede ser definido por el cambio. En tanto que, para el pensamiento clásico, el comercio y el cambio sirven de fondo insuperable al análisis de las riquezas (aun en Adam Smith en quien la división del trabajo es impuesta por los criterios de trueque), a partir de Ricardo, la posibilidad del cambio se funda en el trabajo; y de ahora en adelante, la teoría de la producción deberá preceder siempre a la de la circulación.

De allí, tres consecuencias que es necesario retener. La primera es la instauración de una serie causal que tiene una forma radicalmente nueva. En el siglo XVIII no se ignoraba —lejos de ello— el juego de las determinaciones económicas: se explicaba cómo podía la moneda huir o afluir, los precios subir o bajar, la producción aumentar, estancarse o disminuir; pero todos estos movimientos se definían a partir de un espacio en cuadro en el que los valores podían

2 Ricardo, *loc. cit., p.* 10.
3 Id., *ibid.,* pp. 29 ss.

representarse unos a otros; los precios aumentaban cuando los elementos representantes crecían con mayor rapidez que los elementos representados; la producción disminuía cuando los instrumentos de representación disminuían en relación con las cosas por representar, etc. Se trataba siempre de una causalidad circular y de superficie, ya que no concernía nunca sino a los poderes recíprocos del analizante y lo analizado. A partir de Ricardo, el trabajo, desplazado en relación con la representación e instalándose en una región en la que ya no tiene lugar, se organiza de acuerdo con una causalidad que le es propia. L?. cantidad de trabajo necesario para la fabricación de una cosa (para su recolección o para su transporte) y que determina su valor, depende de las formas de producción: ésta se modificará de acuerdo con el grado de división en el trabajo, la cantidad y naturaleza de los útiles, el capital del que dispone el empresario y la cantidad que haya invertido en la instalación de su fábrica; en algunos casos, la producción será costosa; en otros, lo será menos.[4] Pero como, en todos los casos, este costo (salarios, capital e ingresos, ganancias) es determinado por el trabajo ya hecho y aplicado a esta nueva producción, vemos surgir una gran serie lineal y homogénea que es la de la producción. Todo trabajo tiene un resultado que, en una u otra forma, se aplica a un nuevo trabajo cuyo costo define; y a su vez este nuevo trabajo entra en la formación de un valor, etc. Esta acumulación en serie rompe, por vez primera, con las determinaciones recíprocas que jugaban solas en el análisis clásico de las riquezas. Introduce por este hecho mismo la posibilidad de un tiempo histórico continuo, aun si de hecho, como veremos, Ricardo no piensa en la evolución futura sino en la forma de una disminución y, en el caso extremo, de una suspensión total de la historia. En el nivel de las condiciones de posibilidad del pensamiento, Ricardo, al disociar la formación y la representatividad del valor, ha permitido la articulación de la economía sobre la historia. Las "riquezas", en vez de distribuirse en un cuadro y de constituir por ello un sistema de equivalencias, se organizan y se acumulan en una cadena temporal: todo valor se determina no según los instrumentos que permiten analizarlo, sino de acuerdo con las condiciones de producción que lo han hecho nacer; y aún más allá, esas condiciones son determinadas por la cantidad de trabajo aplicada a su producción. Aun antes de que la reflexión económica se ligue a la historia de los acontecimientos o de las sociedades en un discurso explícito, la historicidad ha penetrado, y por mucho tiempo sin duda, él modo de ser de la economía. Ésta no está ya ligada, en su positividad, a un

4 Id., *ibid.,* pp. 17 ss.

espacio simultáneo de diferencias y de identidades, sino al tiempo de producciones sucesivas.

Por lo que respecta a la segunda consecuencia, no menos decisiva, ésta concierne a la noción de escasez. Para el análisis clásico, la escasez se definía en relación con la necesidad: se admitía que la escasez se acentuaba o se desplazaba a medida que las necesidades aumentaban o tomaban nuevas formas; para quienes tienen hambre, escasez de trigo; pero para los ricos que frecuentan el gran mundo, escasez de brillantes. Los economistas del siglo XVIII —fuesen o no Fisiócratas— pensaban que esta escasez podía ser superada por la tierra o por el trabajo de la tierra, cuando menos en parte: pues la tierra tiene la maravillosa propiedad de poder cubrir necesidades mucho mayores que las de los hombres que la cultivan. En el pensamiento clásico, existe la escasez porque los hombres se representan objetos que no tienen; pero hay riqueza porque la tierra produce con cierta abundancia objetos que no son consumidos de inmediato y que pueden, por tanto, representar otros en los cambios y en la circulación. Ricardo invierte los términos de este análisis: la aparente generosidad de la tierra no se debe más que a su avaricia creciente; y lo primero no es la necesidad y la representación de la necesidad en el espíritu de los hombres, sino pura y simplemente una carencia originaria.

En efecto, el trabajo —es decir, la actividad económica— sólo apareció en la historia del mundo el día que los hombres fueron demasiado numerosos para poder alimentarse con los frutos espontáneos de la tierra. Al no tener con qué subsistir, algunos murieron y muchos otros hubieran muerto de no haberse puesto a trabajar la tierra. Y, a medida que la población se multiplicaba, nuevas franjas de bosque tuvieron que ser taladas, desbrozadas y cultivadas. En cada momento de su historia, la humanidad sólo trabaja bajo la amenaza de la muerte: toda población, en caso de no encontrar recursos nuevos, está destinada a extinguirse; y, a la inversa, a medida que los hombres se multiplican emprenden trabajos más numerosos, más lejanos, más difíciles, menos fecundos de inmediato. El desplome de la muerte se hizo más temible en la proporción en que las subsistencias necesarias se hicieron más inaccesibles; a la inversa, el trabajo debió de aumentar en intensidad y utilizar todos los medios para ser más prolífico. Así, pues, lo que hace posible, y necesaria, la economía es una situación perpetua y fundamental de escasez: frente a una naturaleza que, en sí misma, es inerte y, a no ser por una parte minúscula, estéril, el hombre arriesga su vida. La economía no encuentra ya su principio en los juegos de la representación, sino por el lado de esta región peligrosa en la que la vida se enfrenta

a la muerte. Remite, pues, a ese orden de consideraciones muy ambiguas a las que puede darse el nombre de antropológicas: se relaciona en efecto con las propiedades biológicas de una especie humana, de la que Malthus mostró, por la misma época de Ricardo, que tiende siempre a crecer si no se pone un remedio o constricción; se relaciona también con la situación de estos seres vivos que se arriesgan a no encontrar en la naturaleza que los rodea con qué asegurar su existencia; señala, por último, en el trabajo, y en la duración misma de este trabajo, el único medio de negar la carencia fundamental y de triunfar por un instante sobre la muerte. La positividad de la economía se aloja en este hueco antropológico. El *homo oeconomicus* no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos capaces de satisfacerlas; es el que pasa, usa y pierde su vida tratando de escapar a la inminencia de la muerte. Es un ser finito: y así como a partir de Kant la cuestión de la finitud se hizo más fundamental que el análisis de las representaciones (éste sólo podía ser derivado en relación a aquélla), a partir de Ricardo, la economía descansa, de manera más o menos explícita, en una antropología que tiende a señalar formas concretas a la finitud. La economía del siglo XVIII estaba relacionada con una *mathesis* como ciencia general de todos los órdenes posibles; la del siglo XIX se remite a una antropología como discurso sobre la finitud natural del hombre. Por este hecho mismo, la necesidad, el deseo se retiran hacia la esfera subjetiva —hacia esa región que, por esa misma época, está en vías de convertirse en el objeto de la psicología. Precisamente allí irán los marginalistas a buscar, en la segunda mitad del siglo XIX, la noción de utilidad. Se creerá entonces que Condillac, Graslin o Fortbonnais eran "ya" "psicologistas", dado que analizaron el valor a partir de la necesidad; y se creerá asimismo que los Fisiócratas fueron los antepasados más remotos de una economía que, desde Ricardo, analiza el valor a partir de los costos de producción. De hecho, lo que sucede es que se ha salido de la configuración que hacía simultáneamente posibles a Quesnay y a Condillac; se ha escapado al reino de esta *episteme* que fundaba el conocimiento sobre el orden de las representaciones; y se ha entrado en una disposición epistemológica distinta, la que distingue —no sin referirlas una a otra— entre una psicología de las necesidades representadas y una antropología de la finitud natural.

Finalmente, la última consecuencia concierne a la evolución de la economía. Ricardo muestra que no hay que interpretar como fecundidad de la naturaleza lo que señala, y de manera cada vez más insistente, su avaricia esencial. La renta de la tierra en la que todos

los economistas —hasta Adam Smith mismo—[5] veían el signo de una fecundidad propia de la tierra, no existe sino en la medida exacta en la que el trabajo agrícola se va haciendo más y más duro, menos y menos "redituable". A medida que se ve uno constreñido por el crecimiento ininterrumpido de la población a desbrozar tierras menos fecundas, la cosecha de estas nuevas unidades de trigo exige más trabajo: sea que las labores deban ser más profundas, sea que la superficie sembrada deba ser mayor, sea que haga falta más abono; el costo de la producción es, pues, mucho más elevado con respecto a estas últimas cosechas que con respecto a las primeras que se obtuvieron originalmente en tierras ricas y fecundas. Ahora bien, estos bienes, tan difíciles de obtener, no son menos indispensables que los otros, a menos que se quiera que una cierta parte de la humanidad muera de hambre. Es, pues, el costo de producción del trigo en las tierras más estériles el que determinará el precio del trigo en general, aun si ha sido obtenido con dos o tres veces menos trabajo. De allí surge un beneficio mayor para las tierras de fácil cultivo, que permite a sus propietarios alquilarlas descontando un fuerte arriendo. En efecto, la renta de la tierra es el resultado no de una naturaleza prolífica, sino de una tierra avara. Ahora bien, esta avaricia no deja de volverse cada día más perceptible: en efecto, la población se desarrolla; se empiezan a trabajar tierras más y más pobres; los costos de producción aumentan, los precios agrícolas aumentan y, con ellos, la renta de la tierra. Bajo esta presión, es posible —necesario— que el salario nominal de los obreros empiece también a subir, a fin de cubrir los gastos mínimos de subsistencia; pero, por esta misma razón, el salario real no podrá elevarse prácticamente por encima de lo indispensable para que el obrero se vista, se aloje, se alimente. Y, por último, el beneficio de los empresarios bajará en la medida misma en que aumente la renta de la tierra y en que la retribución al obrero quede fija. Aun bajaría indefinidamente al punto de desaparecer, si no se dirigiera a un límite; en efecto, a partir de un determinado momento, los beneficios industriales serán demasiado bajos para dar trabajo a nuevos obreros; falta de salarios complementarios, la mano de obra no podrá crecer más, la población se estancará; no será ya necesario desbrozar nuevas tierras aún más infecundas que las precedentes: la renta de la tierra llegará al máximo y no ejercerá ya su presión acostumbrada sobre los beneficios industriales que podrán estabilizarse en consecuencia. Por último, la Historia se detendrá. La *finitud* del hombre se *definirá* de una vez por todas, es decir, por un tiempo *indefinido.*

[5] Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las* naciones, ed. cit., p. 168.

Paradójicamente, lo que permite pensar esta inmovilización de la Historia es la historicidad introducida por Ricardo en la economía. El pensamiento clásico, por su parte, concebía un futuro siempre abierto y siempre cambiante con respecto a la economía; pero de hecho se trataba de una modificación de tipo espacial: el cuadro que, según se suponía, formaban las riquezas al desplegarse, cambiarse y ordenarse, podía muy bien agrandarse; seguiría siendo el mismo cuadro, cada elemento perdería algo de su superficie relativa, pero entraría en relación con elementos nuevos. En cambio, el tiempo acumulativo de la producción y de la población, la historia ininterrumpida de la escasez es lo que permite pensar, a partir del siglo XIX, el empobrecimiento de la Historia, su inercia progresiva, su petrificación y, muy pronto, su inmovilidad de roca. Vemos el papel que desempeñan la Historia y la antropología, una en relación con otra. No hay historia (trabajo, producción, acumulación y aumento de los costos reales) sino en la medida en que el hombre, en cuanto ser natural, es finito: finitud que se prolonga mucho más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, pero que no deja de acompañar, cuando menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones. Mientras más se instale el hombre en el corazón del mundo, mientras más avance en la posesión de la naturaleza, más fuertemente también lo presiona la finitud, más se acerca a su propia muerte. La Historia no permite al hombre evadir sus límites iniciales —a no ser en apariencia, y si se da a "límite" el sentido más superficial; pero si se considera la finitud fundamental del hombre, se percibe que su situación antropológica nunca deja de dramatizar más aún su Historia, de hacerla más peligrosa y de acercarla, por así decirlo, a su propia imposibilidad. En el momento en que toca tales confines, la Historia sólo puede detenerse, vibrar un instante sobre su eje e inmovilizarse para siempre. Pero esto puede producirse de dos modos diversos: sea que alcance progresivamente y con una lentitud siempre más marcada un estado de estabilidad que sanciona, en lo indefinido del tiempo, aquello hacia lo cual ha marchado siempre, aquello que en el fondo no ha dejado de ser desde su inicio; sea, por el contrario, que llegue a un punto de retorno en el que no se fija sino en la medida en que suprime lo que había sido continuamente hasta entonces.

En la primera solución (representada por el "pesimismo" de Ricardo), la Historia funciona, frente a las determinaciones antropológicas, como una especie de gran mecanismo compensador; es verdad que se aloja en la finitud humana, pero aparece allí a la manera de una figura positiva y en relieve; permite al hombre superar la escasez a la que está destinado. Dado que esta carencia se hace cada día más

rigurosa, el trabajo se hace cada vez más intenso; la producción aumenta en cifras absolutas, pero a la vez y por el mismo movimiento, aumentan los costos de producción —es decir, las cantidades de trabajo necesarias para producir un mismo objeto. De modo que inevitablemente debe llegar un momento en el que el trabajo no esté ya sustentado por la mercancía que produce (esto sin contar más que con la alimentación del obrero). La producción no puede ya satisfacer la carencia. Así, pues, la escasez va a limitarse a sí misma (por una estabilización demográfica) y el trabajo va a ajustarse exactamente a las necesidades (por un reparto determinado de las riquezas). De ahora en adelante, la finitud y la producción van a superponerse exactamente en una figura única. Toda labor complementaria será inútil; todo excedente de la población perecerá. La vida y la muerte quedan así puestas exactamente una frente a otra, superficie contra superficie, inmovilizadas y como reforzadas ambas por su presión antagonista. La Historia habrá conducido la finitud humana justo hasta este punto-límite en que aparecerá por fin en su pureza; no tendrá ya margen que le permita escapar a sí misma, ni podrá hacer un esfuerzo para lograr un porvenir, más tierras abiertas para hombres futuros; bajo la gran erosión de la Historia, el hombre será despojado poco a poco de todo lo que puede ocultarlo a sus propios ojos; habrá agotado todos estos posibles que enturbian un poco y esquivan —bajo las promesas del tiempo— su desnudez antropológica; la Historia, siguiendo largos pero inevitables y constrictivos caminos, habrá llevado al hombre justo hasta esta verdad que lo detiene sobre sí mismo.

En la segunda solución (representada por Marx), la relación entre la Historia y la finitud antropológica se descifra de acuerdo con la dirección/inversa. Así, pues, la Historia desempeña un papel negativo: en erecto, es ella la que acentúa las presiones de la necesidad, la que aumenta las carencias, obligando a los hombres a trabajar y a producir siempre más, sin recibir a cambio más que lo indispensable para vivir y, en ocasiones, algo menos. Con el tiempo, el producto del trabajo se acumula y escapa sin descanso a quienes lo realizan: éstos producen infinitamente más que esa parte del valor que vuelve a ellos en forma de salario y dan así al capital la posibilidad de comprar trabajo de nuevo. De este modo crece sin cesar el número de aquellos a quienes la Historia mantiene en el límite de sus condiciones de vida; y por ello mismo estas condiciones van siendo cada vez más precarias y se acercan sin cesar a lo que hará que aun la existencia misma sea imposible; la acumulación de capital, el crecimiento de las empresas y de su capacidad, la presión constante sobre los salarios, el exceso de producción, reducen el mercado del trabajo,

disminuyendo su retribución y aumentando la desocupación. Repelida por la miseria hasta los confines de la muerte, toda una clase de hombres tiene la experiencia, como al desnudo, de lo que son la necesidad, el hambre y el trabajo. Lo que los otros atribuyen a la naturaleza o al orden espontáneo de las cosas, saben reconocerlo ellos como resultado de una historia y de la enajenación de una finitud que no tiene esta forma. Por esta razón, pueden volver a asir esta verdad de la esencia humana —y son los únicos que pueden hacerlo— a fin de restaurarla. Lo que no podrá obtenerse más que por la supresión o cuando menos por la inversión de la Historia tal como se ha desarrollado hasta el presente: sólo entonces se iniciará un tiempo que no tendrá ya ni la misma forma, ni las mismas leyes, ni la misma manera de transcurrir.

Pero poco importa sin duda la alternativa entre el "pesimismo" de Ricardo y la promesa revolucionaria de Marx. Tal sistema de opciones no representa sino las dos maneras posibles de recorrer las relaciones de la antropología y de la Historia, tal como las instaura la economía a través de las nociones de escasez y de trabajo. Para Ricardo, la Historia llena el hueco creado por la finitud antropológica y manifiesto en una carencia perpetua, hasta el momento en que se alcanza el punto de una estabilización definitiva; de acuerdo con la lectura marxista, la Historia, al despojar al hombre de su trabajo, hace surgir en relieve la forma positiva de su finitud —su verdad material liberada al fin. Es verdad que se comprende sin dificultad cómo, al nivel de la opinión, las elecciones reales se han distribuido, por qué algunos han optado por el primer tipo de análisis y otros por el segundo. Pero éstas no son más que diferencias derivadas que dispensan en todo y por todo de una investigación y de un tratamiento doxológico. En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar. Si se opone a las teorías "burguesas" de la economía y si en esta oposición proyecta contra ellas un viraje radical de la Historia, este conflicto y este proyecto tienen como condición de posibilidad no la retorna de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión y que prescribe simultáneamente, sobre el mismo modo, la eco-

nomía burguesa y la economía revolucionaria del siglo XIX. Sus debates han producido algunas olas y ha. dibujado ondas en la superficie: son sólo tempestades en un vaso de agua.

Lo esencial es que a principios del siglo XIX se haya constituido una disposición del saber en la que figuran a la vez la historicidad de la economía (en relación con las formas de producción), la finitud de la existencia humana (en relación con la escasez y el trabajo) y el cumplimiento de un fin de la Historia —sea disminución indefinida o viraje radical. Historia, antropología y suspensión del devenir se pertenecen de acuerdo con una figura que define, con respecto al pensamiento del siglo XIX, una de sus redes mayores. Se sabe, por ejemplo, el papel que desempeñó esta disposición para reanimar la buena voluntad, ya fatigada, de los humanismos; se sabe cómo hizo renacer las utopías de la perfección. En el pensamiento clásico, la utopía funcionaba más bien como un ensueño sobre el origen: la frescura del mundo debería asegurar el despliegue ideal de un cuadro en el que cada cosa estaría en su lugar, con sus vecindades, sus diferencias propias, sus equivalencias inmediatas; en esta primera luz, las representaciones no debían estar aún separadas de 1?. presencia viva, aguda y sensible de lo que representan. En el siglo XIX, la utopía concierne al ocaso del tiempo más que al alba: pues el saber no está ya constituido al modo de un cuadro, sino al de la serie, el encadenamiento y el devenir: cuando llegue, con la noche prometida, la sombra del desenlace, la erosión lenta o la violencia de la Historia harán surgir, en su inmovilidad de roca, la verdad antropológica del hombre; el tiempo calendario) podrá muy bien seguir su marcha; será como vacío, pues la historicidad se habrá superpuesto exactamente a la esencia humana. El flujo del devenir, con todos sus recursos de drama, de olvido, de enajenación, se captará en una finitud antropológica, que encuentra allí a su vez su manifestación iluminada. La *finitud* con su verdad se da en el *tiempo;* y de golpe el *tiempo se acaba.* El gran sueño de un término de la Historia es la utopía de los pensamientos causales, así como el sueño de los orígenes es la utopía de los pensamientos clasificadores.

Durante mucho tiempo esta disposición fue constrictiva; y a fines del siglo XIX, Nietzsche la hizo centellear una vez más al incendiarla. Retomó el fin de los tiempos para hacer de ello la muerte de Dios y el errar del último hombre; retomó la finitud antropológica, pero para dar el salto prodigioso del superhombre; retomó la gran cadena continua de la Historia, pero para curvarla en el infinito del retorno. La muerte de Dios, la inminencia del superhombre, la promesa y el terror del gran año en vano retoman palabra per palabra los elementos que se disponen en el pensamiento del siglo XIX v forman su red

arqueológica: de ello sólo queda que prendan fuego a todas estas formas estables, que dibujen con sus restos calcinados rostros extraños, imposibles quizá; y en una luz de la que no se sabe aún con justicia si reanima el último incendio o si indica la aurora, vemos abrirse lo que puede ser el espacio del pensamiento contemporáneo. En cualquier caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología.

3. CUVIER.

En su proyecto de establecer una clasificación tan fiel como un método y tan rigurosa como un sistema, Jussieu descubrió la regla de subordinación de los caracteres, del mismo modo que Smith había utilizado el valor constante del trabajo para establecer el precio natural de las cosas en el juego de las equivalencias. Y del mismo modo que Ricardo liberó al trabajo de su papel de medida para hacerlo entrar, más acá de todo cambio, en las formas generales de la producción, así Cuvier liberó la subordinación de los caracteres de su función taxinómica, para hacerla entrar, más acá de toda clasificación eventual, en los diversos planes de organización de los seres vivos. El lazo interno que hace depender las estructuras unas de otras no se sitúa ya en el nivel único de las frecuencias, se convierte en el fundamento mismo de las correlaciones. Fueron este desplazamiento y esta inversión lo que Geoffroy Saint-Hilaire debía traducir un día al decir: "La organización se convierte en un ser abstracto... susceptible de tomar numerosas formas".[6] El espacio de los seres vivos gira en torno a esta noción y todo lo que había podido aparecer hasta entonces a través de la cuadrícula de la historia natural (géneros, especies, individuos, estructuras, órganos), todo lo que se había presentado a la vista toma a partir de entonces un nuevo modo de ser. Y en el primer rango, estos elementos o estos grupos de elementos distintos que la mirada puede articular cuando recorre el cuerpo de los individuos y a los que se llama *órganos.* En el análisis de los clásicos, el órgano era definido a la vez por su estructura y por su función; era como un sistema de doble entrada que, podía leerse exhaustivamente sea a partir del papel que representaba (por ejemplo, la reproducción), sea a partir de sus variables morfológicas (forma, tamaño, disposición y número): los dos modos de desciframiento se cubrían en lo justo, pero eran independientes uno de otro

6 Citado por Th. Cahn, *La vie et l'oeuvre d'*E. G*eoffroy Saint-Hilaire,* París, 1962, p. 138.

—el primero enunciaba lo *utilizable,* el segundo lo *identificable.* Lo que Cuvier trastrueca es esta disposición; levantando tanto el postulado del ajuste como el de la independencia, hace desbordar —y con mucho— la función con relación al órgano y somete la disposición del órgano a la soberanía de la función. Disuelve, si no la individualidad, sí cuando menos la independencia del órgano: es un error creer que "todo es importante en un órgano importante"; es necesario dirigir la atención "más bien a las funciones mismas que a los órganos";[7] antes de definir éstos por sus variables, es necesario relacionarlos con la función que aseguran. Ahora bien, estas funciones tienen un número relativamente poco elevado: respiración, digestión, circulación, locomoción... Tan es así que la diversidad visible de las estructuras no surge ya del fondo de un cuadro de variables, sino del fondo de grandes unidades funcionales susceptibles de realizarse y de cumplir su cometido de diversas maneras: "Lo común a cada género de órganos considerado en todos los animales se reduce a muy poca cosa y no se asemejan con frecuencia sino por el efecto que producen. Esto ha debido sorprender sobre todo con respecto a la respiración que se efectúa en las diferentes clases por medio de órganos tan variados que su estructura no presenta ningún punto común".[8] Al considerar el órgano en su relación con la función, se ve, pues, aparecer "semejanzas" donde no hay ningún elemento "idéntico"; semejanza que se constituye por el paso a la evidente invisibilidad de la función. Importa poco que las branquias y los pulmones tengan en común algunas variables de forma, de tamaño, de número: se asemejan porque son dos variedades de este órgano inexistente, abstracto, irreal, inasignable, ausente en toda especie descriptible y, sin embargo, presente en el reino animal por entero y que sirve para *respirar en general.* Se restauran así en el análisis de lo vivo las analogías de tipo aristotélico: las branquias son con respecto a la respiración en el agua, lo que los pulmones con respecto a la respiración en el aire. Es verdad que relaciones semejantes eran ya perfectamente conocidas en la época clásica; pero sólo servían para determinar las funciones; no se las utilizaba para establecer el orden de las cosas en el espacio de la naturaleza. A partir de Cuvier, la función, definida bajo la forma imperceptible del efecto por lograr, va a servir como término medio constante y permitirá relacionar entre sí conjuntos de elementos desprovistos de la menor identidad visible. Lo que para la mirada clásica no eran más que puras y simples diferencias yuxtapuestas a las identidades, debe ordenarse ahora y pensarse a partir de una homogeneidad funcional que lo sostiene en se-

[7] G. Cuvier, Leçons d'*anatomy- comparée,* t. I, pp. 63-4.

[8] Id., *ibid.,* pp. 34-5.

creto. Hay *historia natural* porque lo Mismo y lo Otro sólo pertenecen a un único espacio; algo así como la *biología* se hace posible cuando esta unidad de plan empieza a deshacerse y surgen las diferencias en un fondo de una identidad más profunda y como más seria que aquélla.

Esta referencia a la función, esta separación entre el plan de las identidades y el de las diferencias hacen surgir nuevas relaciones: las de *coexistencia, jerarquía interna, dependencia* con respecto a un *plan de organización.* La *coexistencia* designa el hecho de que un órgano o un sistema de órganos no pueden estar presentes en un viviente sin que otro órgano u otro sistema, de naturaleza y forma determinadas, lo estén también: 'Todos los órganos de un mismo animal forman un sistema único todas cuyas partes se sostienen, accionan y reaccionan unas sobre otras; no puede haber modificaciones en una de ellas que no produzcan otras análogas en todas las demás".[9] En el interior del sistema digestivo, la forma de los dientes (el hecho de que sean afilados o masticatorios) varia al mismo tiempo que "el largo, las dilataciones, los repliegues del sistema alimenticio"; más aún, para dar un ejemplo de coexistencia entre sistemas diferentes, los órganos digestivos no pueden variar con independencia de la morfología de los miembros (y en particular de la forma de las uñas): según que haya zarpas o cascos —asi, pues, que el animal pueda o no asir y desgarrar su alimento—, el canal alimenticio, los "jugos disolventes", la forma de los dientes no serán los mismos.[10] Se trata de correlaciones laterales que establecen relaciones de concomitancia fundadas por necesidades funcionales entre los elementos de un mismo nivel: puesto que *es necesario* que el animal se alimente, la naturaleza de la presa y su modo de captura no pueden ser extraños a los aparatos de masticación y de digestión (y a la recíproca).

Existen siempre escalonamientos *jerárquicos.* Sabemos cómo el análisis clásico se vio llevado a suspender el privilegio de los órganos más importantes, a fin de considerar sólo su eficacia taxinómica. Ahora que ya no se trata de variables independientes, sino de sistemas ordenados unos por otros, se plantea de nuevo el problema de la importancia recíproca. Así, el canal alimenticio de los mamíferos no tiene simplemente una relación de covariación eventual con los órganos de la locomoción y de la prehensión: cuando menos en parte está prescrito por el modo de reproducción. En efecto, ésta, en su forma vivípara, no implica simplemente la presencia de órganos que le están ligados de inmediato; exige también la existencia de órganos de lactancia, la presencia de labios e igualmente la de una lengua

9 G. Cuvier, *Rapport historique sur l'état* des sciences *naturelles,* p. 330.
10 G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t. i, p. 55.

carnosa; por otra parte prescribe la circulación de sangre caliente y la bilocularidad del corazón.[11] El análisis de los organismos y la posibilidad de establecer entre ellos semejanzas y distinciones supone, pues, que se haya fijado la tabla, no de los elementos que pueden variar de especie a especie, sino de las funciones que, en los vivientes en general, se imponen, se arreglan y se ordenan unas a otras: no se trata ya del polígono de las modificaciones posibles, sino de la pirámide jerárquica de las importancias. Cuvier pensó primero que las funciones de existencia eran anteriores a las de relación ("pues el animal *es* primero, después *siente* y *actúa"):* suponía, pues, que la generación y la circulación deberían determinar en primera instancia un cierto número de órganos a los cuales estaba sometida la disposición de los otros; aquéllos formarían los caracteres primarios, éstos los secundarios.[12] Después subordinó la circulación a la digestión, ya que ésta existe en todos los animales (el cuerpo del pólipo es en su conjunto sólo una especie de aparato digestivo), en tanto que la sangre y los vasos no se encuentran más "que en los animales superiores y desaparecen sucesivamente en los de las últimas clases".[13] Más tarde, fue el sistema nervioso (con la existencia o inexistencia de una cuerda espinal) el que le pareció determinante de todas las disposiciones orgánicas: "Es, en el fondo, todo el animal: los otros sistemas sólo están allí para servirlo y conservarlo".[14]

Esta preeminencia de una función sobre las otras implica que el organismo obedece, en sus disposiciones visibles, a un *plan.* Un plan tal que garantiza el reinado de las funciones esenciales y enlaza a ellas, pero con un grado mayor de libertad, los órganos que aseguran los funcionamientos menos importantes. Como principio jerárquico, este plan define las funciones preeminentes, distribuye los elementos anatómicos que le permiten realizarse y los instala en lugares privilegiados del cuerpo: así, en el amplio grupo de los Articulados, la clase de los insectos parece dar una importancia primordial a las funciones locomotrices y a los órganos del movimiento; en las otras tres, en cambio, son las otras funciones vitales las que la tienen.[15] En el control regional que ejerce sobre los órganos menos fundamentales, el plan de organización no desempeña un papel tan determinante; se liberaliza, en cierta forma, a medida que se aleja del centro, autorizando modificaciones, alteraciones, cambios en la forma o uti-

11 G. Cuvier, Second *mémoire sur les animaux a sang blanc,* 1795, *Magasin encyclopédique, II,* p. 441.

12 Id., *ibid.*

13 G. Cuvier, *Leçons d'anatomie camparée, t.* III, pp. 4-5.

14 G. Cuvier, Sur un *nouveau rapprochement á établir, Annales du* Muséum, t. XIX, p. 76.

15 Id., *ibid.*

lización posible. Se le encuentra de nuevo, pero convertido en algo más flexible y más permeable a otras formas de determinación. Es fácil de comprobar esto entre los Mamíferos a propósito del sistema de locomoción. Los cuatro miembros motores forman parte del plan de organización, pero a título de carácter secundario solamente; así, pues, jamás son suprimidos, ausentes o sustituidos, pero "algunas veces están disfrazados como en el caso de las alas del murciélago y las aletas posteriores de las focas"; hasta puede darse el caso de que "se desnaturalicen en el uso común, como las aletas pectorales de los cetáceos... La naturaleza ha hecho una aleta de un brazo. Veis aquí que siempre existe una especie de constancia en los caracteres secundarios de acuerdo con su disfraz".[16] Se comprende cómo pueden las especies, a la vez, asemejarse (para formar grupos como los géneros, las clases y lo que Cuvier llama ramificaciones) y distinguirse unas de otras. Lo que las acerca no es una cierta cantidad de elementos que pueden superponerse, es una especie de foco de identidad que no puede analizarse en niveles visibles porque define la importancia recíproca de las funciones; a partir de este núcleo imperceptible de las identidades, los órganos se disponen y a medida que se alejan de él ganan en flexibilidad, en posibilidades de variación, en caracteres distintivos. Las especies animales difieren por la periferia, se asemejan por el centro; lo inaccesible las enlaza, lo manifiesto las dispersa. Se generalizan por el lado de lo que es esencial para su vida; se singularizan por el lado de lo que es más accesorio. Mientras más se quiera reunir los grupos extensos, más necesario resulta profundizar en lo oscuro del organismo, hacia lo poco visible, en esta dimensión que escapa a lo percibido; mientras más se quiere cercar la individualidad, más necesario es salir a la superficie y dejar centellear, en su visibilidad, las formas que toca la luz; pues la multiplicidad se ve y la unidad se oculta. En suma, las especies vivientes "escapan" a la abundancia de los individuos y de las especies, no pueden ser clasificadas sino porque viven y a partir de lo que ocultan. Medimos la inmensa reinversión que todo esto supone en relación con la *taxinomia* clásica. Ésta se construyó por entero a partir de cuatro variables de descripción (formas, número, disposición, tamaño) que eran recorridas, como por un solo movimiento, por el lenguaje y la mirada; y en esta exposición de lo visible, la vida aparecía como el efecto de un corte —simple frontera clasificatoria. A partir de Cuvier, lo que fundamenta la posibilidad exterior de una clasificación es la vida en lo que tiene de no perceptible, de puramente funcional. Ya no hay, sobre la gran capa del orden, la clase de lo que puede vivir; sino que, surgiendo de la profundidad de la vida,

[16] G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux á sang blanc, loc. cit.*

de lo más lejano para la mirada, la posibilidad de clasificar. El ser vivo era un lugar de la clasificación natural; el hecho de ser clasificable es ahora una propiedad de lo vivo. Así desaparece el proyecto de una *taxinomia* general; así desaparece la posibilidad de desarrollar un gran orden natural que iría, sin discontinuidad, de lo más simple y de lo más inerte a lo más vivo y a lo más complejo; así desaparece la búsqueda del orden como suelo y fundamento de una ciencia general de la naturaleza. Así desaparece la "naturaleza" —y queda entendido que todo a lo largo de la época clásica, no existió como "tema", como "idea", como recurso indefinido del saber, sino como espacio homogéneo de las identidades y de las diferencias ordenables.

Ahora este espacio se disocia y queda como abierto en su espesor. En lugar de un campo unitario de visibilidad y de orden, cuyos elementos tienen un valor distintivo unos en relación con los otros, se tiene una serie de oposiciones, cuyos dos términos no tienen el mismo nivel: de un lado están los órganos secundarios, que son visibles en la superficie del cuerpo y se dan sin intervención a la percepción inmediata, y los órganos primarios que son esenciales, centrales, ocultos y a los que sólo puede llegarse por la disección, es decir, borrando materialmente la envoltura coloreada de los órganos secundarios. Existe, más profundamente también, la oposición entre los órganos en general que son espaciales, sólidos, directa o indirectamente visibles, y las funciones que no se ofrecen a la percepción, sino que prescriben, como por debajo de ella, la disposición de lo que se percibe. Existe, en último término, la oposición entre las identidades y las diferencias: no son ya de la misma vena, ya no se establecen unas en relación con las otras sobre un plan homogéneo; sino que las diferencias proliferan en la superficie, mientras que en la profundidad se borran, se confunden, se anudan unas a otras y se acercan a la unidad focal, grande, misteriosa e invisible, de la que lo múltiple parece derivarse como por una dispersión incesante. La vida no es ya lo que puede distinguirse de manera más o menos segura de lo mecánico; es aquello en lo que se fundan todas las distinciones posibles entre los vivientes. Este paso de la noción taxinómica a la noción sintética de la vida se señala, en la cronología de las ideas y de las ciencias, por el resurgimiento, a principios del siglo XIX, de los temas vitalistas. Desde el punto de vista de la arqueología, lo que se instaura en ese momento son las condiciones de posibilidad de una *biología.*

En todo caso, esta serie de oposiciones, al disociar el espacio de la historia natural, tuvo consecuencias de gran peso. Por lo que respecta a la práctica, aparecieron dos técnicas correlativas que se apoyan y se relacionan una a otra. La primera de ellas está constituida por la anatomía comparada: ésta hace surgir un espacio interior, limitado

por un lado por la capa superficial de los tegumentos y de las conchas y, por el otro, por la casi invisibilidad de lo infinitamente pequeño. Pues la anatomía comparada no es la profundizatión puta y simple de las técnicas descriptivas que se usaban en la época clasica; no se contenta con tratar de ver por debajo, mejor y de más cerca; instaura un espacio que no es el de los caracteres visibles ni tampoco el de los elementos microscópicos.[17] Allí, hace aparecer la disposición recíproca de los órganos, su correlación, la manera en que se descomponen, se espacializan, se ordenan unos a otros los momentos principales de una función. Y así, por oposición a la simple vista, que al recorrer los organismos íntegros ve desplegarse ante ella la abundancia de las diferencias, la anatomía, al cortar realmente los cuerpos, al fraccionarlos en partes distintas, al partirlos en el espacio, hace surgir las grandes semejanzas que habrían permanecido invisibles; reconstituye las unidades subyacentes a las grandes dispersiones visibles. La formación de vastas unidades taxinómicas (clases y órdenes) fue, durante los siglos XVII y XVIII, un problema de *recorte lingüístico:* había que encontrar un nombre general y fundado; ahora dispensa de una *desarticulación anatómica;* es necesario aislar el sistema funcional mayor; son las particiones reales de la anatomía las que permitirán anudar las grandes familias de lo vivo.

La segunda técnica descansa en la anatomía (pues es su resultado), pero se le opone (ya que permite prescindir de ella); consiste en establecer relaciones de indicación entre los elementos superficiales, visibles por lo tanto, y otros que están encubiertos en la profundidad del cuerpo. Pues, por la ley de solidaridad del organismo, puede saberse que tal órgano periférico y accesorio implica tal estructura en un órgano más esencial; así, es posible "establecer la correspondencia de las formas exteriores e interiores, que forman parte integrante, unas y otras, de la esencia del animal".[18] Entre los insectos, por ejemplo, la disposición de las antenas no tiene un valor distintivo, porque no está correlacionada con ninguna de las grandes organizaciones internas; en cambio, la forma de la mandíbula inferior puede desempeñar un papel importante para distribuirlas de acuerdo con sus semejanzas y sus diferencias; pues está ligada a la aumentación, a la digestión y, por ello, a las funciones esenciales del animal: 'los órganos de la masticación deberán estar relacionados con los de la alimentación y, en consecuencia, con todo el género de vida

[17] Sobre este rechazo del microscopio que es igual en Cuvier y en los anatomopatólogos, cf. Leçons d'a*natomie comparés,* t. v, p. 180 y *Lte régne animal, t. 1,* p. XXVIII.

18 G. Cuvier, *Le regne animal distribué d'apres son* organisation, t. 1, p. XIV.

y, por ello, con toda la organización".[19] A decir verdad, esta técnica de los indicios no va necesariamente de la periferia visible a las formas grises de la interioridad orgánica: puede establecer redes de necesidad que vayan de un punto cualquiera del cuerpo a otro cualquiera: de tal suerte que un solo elemento puede bastar, en ciertos casos, para sugerir la arquitectura general de un organismo; se podrá reconocer un animal entero "por un solo hueso, por una sola cara de un hueso: método que ha dado tan curiosos resultados con respecto a los animales fósües".[20] En tanto que, para el pensamiento del siglo XVIII, el fósil era una prefiguración de las formas actuales e indicaba así la gran continuidad del tiempo, de ahora en adelante será la indicación de la figura a la que realmente perteneció. La anatomía no sólo ha quebrado el espacio tabular y homogéneo de las identidades; ha roto la supuesta continuidad del tiempo.

Desde el punto de vista teórico, los análisis de Cuvier recomponen por completo el régimen de las continuidades y de las discontinuidades naturales. La anatomía comparada permite, en efecto, establecer dos formas de continuidad perfectamente distintas en el mundo vivo. La primera concierne a las grandes funciones que se encuentran en la mayor parte de las especies (la respiración, la digestión, la circulación, la reproducción, el movimiento...); establece en todo lo vivo una amplia semejanza que se puede distribuir de acuerdo con una escala de complejidad decreciente que va desde el hombre hasta el zoofito; en las especies superiores están presentes todas las funciones, después se las ve desaparecer unas tras otras y, por último, en el zoófito ya no hay "centro de circulación, ni nervios, ni centro de sensación; cada punto parece nutrirse por succión".[21] Pero esta continuidad es débil, relativamente laxa y forma, por el número restringido de las funciones esenciales, un simple cuadro de presencias y de ausencias. La otra continuidad *es* mucho más cerrada: concierne a la mayor o menor perfección de los órganos. Pero a partir de allí sólo se pueden establecer series limitadas, continuidades regionales muy pronto interrumpidas y que, por lo demás, se embrollan unas a otras en direcciones diferentes; pues en las diversas especies "los órganos no siguen todos el mismo orden de degradación: éste alcanza su mayor grado de perfección en su especie; otro lo alcanza en una especie diferente".[22] Se tiene, pues, lo que podría llamarse "microseries" limitadas y parciales, que se refieren menos a las especies que a tal o cual órgano; y en el otro extremo una "macroserie" discontinua, relajada

[19] G. Cuvier, *Lettre a Hartmann,* citado por Daudin, *Les classes zoologiques,* t. II, p. 20, n. 1.

[20] C. Cuvier, *Rapport historique sur la sciences naturelles,* pp. 329-30.

[21] C. Cuvier, *Tableau elementaire,* pp. 6 s.

22 G. Cuvier, *Leçons d'anatamie comparée,* t. i, p. 59.

y que se refiere menos a los organismos mismos que al gran registro fundamental de las funciones.

Entre estas dos continuidades, que no se superponen ni se ajustan, vemos repartirse grandes masas discontinuas. Obedecen a planes de organización diferentes, las mismas funciones se encuentran ordenadas de acuerdo con jerarquías variadas y realizadas por órganos de tipo diverso. Por ejemplo, es fácil encontrar en el pulpo "todas las funciones que se realizan en los peces y, sin embargo, no existe ninguna semejanza, ninguna analogía en la disposición".[23] Es, pues, necesario analizar cada uno de estos grupos en sí mismo, considerar no el delgado hilo de las semejanzas que puede relacionarlo con otro, sino la fuerte cohesión que lo cierra en sí mismo; no se tratará de saber si los animales de sangre roja son de la misma línea que los animales de sangre blanca, sólo que con perfecciones complementarias; se establecerá que todo animal de sangre roja —y allí se destaca un plan autónomo— posee siempre una cabeza ósea, una columna vertebral, miembros (con excepción de las serpientes), arterías y venas, un hígado, un páncreas, un bazo y ríñones.[24] Vertebrados e invertebrados forman dominios perfectamente aislados, entre los cuales no pueden encontrarse formas intermedias que aseguraran el paso en un sentido o en otro: "Sea cual fuere el arreglo que se dé a los animales con vértebras y a los que no las tienen, nunca se llegará a encontrar al final de una de estas grandes clases ni al principio de la otra dos animales que se asemejan lo bastante para servir de enlace entre ellas".[25] Vemos, pues, que la teoría de las ramificaciones no añade un marco taxinómico complementario a las clasificaciones tradicionales; está ligada a la constitución de un nuevo espacio de las identidades y las diferencias. Espacio sin continuidad esencial, espacio que, por principio de juego, se da en la forma de partición. Espacio atravesado por líneas que algunas veces divergen y otras se cortan. Para dibujar su forma general, es necesario sustituir la imagen de la escala continua que fuera tradicional en el siglo XVIII, de Bonnet a Lamarck, por la de una irradiación o, más bien, de un conjunto de centros a partir de los cuales se despliega una multiplicidad de rayos; se podría así reponer cada ser "en esta red inmensa que constituye la naturaleza organizada... pero diez o veinte rayos no bastarían para expresar esas relaciones innumerables".[26]

Es, pues, toda la experiencia clásica de la diferencia la que oscila y con ella la relación del ser y de la naturaleza. En los siglos XVII

[23] G. Cuvier, *Mémoire* sur *les céphalopodes,* 1817, pp. 42-3.
[24] G. Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle,* pp. 84-5.
[25] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t. 1, p. 60.
[26] G. Cuvier, *Hittoire des poissons,* París, 1828, t. 1, p. 569.

y XVIII la función de la diferencia era unir las especies entre sí y llenar de este modo la distancia entre las extremidades del ser; desempeña un papel "catenario": era lo más limitada, lo mas pequeña posible; se alojaba en la cuadrícula más estrecha; era siempre divisible y hasta podía caer por debajo del umbral de la percepción. Por el contrario, a partir de Cuvier, se multiplica a sí misma, suma diversas formas, difusa y contenida a través del organismo, aislándolo de todos los demás de diversas maneras simultáneas; porque ya no se aloja en el intersticio de los seres para ligarlos entre sí; funciona en relación con el organismo, para que pueda "hacer un cuerpo" con él y mantenerse en vida; no llena ya las separaciones de los seres por medio de tenuidades sucesivas; lo ahueca profundizándose a sí misma, para definir en su aislamiento los grandes tipos de compatibilidad. La naturaleza del siglo XIX es discontinua en la medida misma en que es viviente.

Midamos la importancia del cambio; en la época clásica, los seres naturales formaban un conjunto continuo porque eran seres y no había razón alguna para la interrupción de su despliegue. No era posible representar lo que separaba al ser de sí mismo; el continuo de la representación (los signos y los caracteres) y el continuo de los seres (la proximidad extrema de las estructuras) eran, pues, correlativos. Es esta trama, ontológica y representativa a la vez, la que se desgarra definitivamente con Cuvier: los seres vivos, por vivir, no pueden formar ya un tejido de diferencias progresivas y graduadas; deben apretarse en torno a núcleos de coherencia perfectamente distintos unos de otros y que son como otros tantos planos diferentes para mantener la vida. El ser clásico no tenía defectos; la vida carecía de franja y no estaba degradada. El ser se derramaba en un inmenso cuadro: la vida aislada de las formas que se anudan en sí mismas. El ser se daba en el espacio siempre analizable de la representación; la vida se retira en el enigma de una fuerza inaccesible en su esencia, sólo apresable en los esfuerzos que hace por aquí y por allá a fin de manifestarse y mantenerse. En breve, todo a lo largo de la época clásica, la vida dependía de una ontología que concernía de la misma manera a todos los seres materiales, sometidos a la extensión, a la pesantez, al movimiento; en este sentido, todas las ciencias de la naturaleza y, en particular, la de lo vivo, tenían una profunda vocación mecanicista; a partir de Cuvier, lo vivo escapa, cuando menos en primera instancia, a las leyes generales del ser extenso; el ser biológico se regionaliza y se autonomiza; la vida es, en los confínes del ser, lo que le es exterior y que, sin embargo, se manifiesta en él. Y si se plantea la cuestión de sus relaciones con lo no vivo o la de sus determinaciones fisicoquímicas, no es siempre en la línea de un "mecani-

cismo" que se obstinara en sus modalidades clásicas, es, de manera completamente nueva, con el fin de articular una sobre otra las dos naturalezas.

Pero, dado que las discontinuidades deben ser explicadas por conservación de la vida y por sus condiciones, vemos esbozarse una continuidad imprevista —o, cuando menos, un juego de interacciones aún no analizadas— entre el organismo y lo que le permite vivir. Si los rumiantes se distinguen de los roedores por todo un sistema de diferencias macizas que no se trata de atenuar, se debe a que tienen otra dentadura, otro aparato digestivo, otra disposición de los dedos y de las uñas; se debe a que no pueden capturar el mismo alimento, a que no pueden tratarlo de la misma manera; se debe a que no tienen que digerir el mismo tipo de alimentos. Lo vivo no debe ser comprendido ya sólo como una cierta combinación de moléculas que llevan caracteres definidos; dibuja una organización que mantiene relaciones ininterrumpidas con los elementos exteriores que utiliza (por medio de la respiración, de la alimentación) para mantener o desarrollar su propia estructura. En tomo a lo vivo o, más bien, a través de él y por el filtro de su superficie, se efectúa una "circulación continua de afuera adentro, de adentro afuera, mantenida en forma constante y sin embargo fijada en ciertos límites. Así, los cuerpos vivos deben ser considerados como especies de centros a los que son llevadas sucesivamente las sustancias muertas para combinarse entre sí de diversas maneras".[27] Lo vivo, por el juego y la soberanía de esta misma fuerza que lo mantiene en discontinuidad consigo mismo, se encuentra sometido a una relación continua con lo que lo rodea. Para que lo vivo pueda vivir, es necesario que haya numerosas organizaciones irreductibles unas a otras y, también, un movimiento ininterrumpido entre cada una y el aire que respira, el agua que bebe, el alimento que absorbe. Al romper la antigua continuidad clásica entre el ser y la naturaleza, la fuerza dividida de la vida va a hacer surgir formas dispersas, aunque ligadas todas ellas a las condiciones de existencia. En algunos años, entre el siglo XVIII y el XIX, la cultura europea modificó por completo la espacialización fundamental de lo vivo: para la experiencia clásica, lo vivo era una casilla o una serie de casillas en la *taxinomia* universal del ser; y si su localización geográfica desempeñaba un papel (como en Buffon) era para hacer aparecer las variaciones que ya eran posibles. A partir de Cuvier, lo vivo se envuelve en sí mismo, rompe sus vecindades taxinómicas, se arranca al vasto plan constrictor de las continuidades y se constituye un nuevo espacio: espacio doble a decir verdad —ya que es el espacio interior de las coherencias anatómicas y las compatibilidades fisiológicas, y el

[27] G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée, t.*1, pp. 4-5.

exterior de los elementos en los que reside para hacer de ellos su propio cuerpo. Pero estos dos espacios tienen un encargo unitario: no es ya el de las posibilidades del ser, sino el de las condiciones de vida. Todo el *apriori* histórico de una ciencia de los vivientes se encuentra así trastrocado y renovado. Vista en su profundidad arqueológica y no al nivel más manifiesto de los descubrimientos, de las discusiones, teorías u opciones filosóficas, la obra de Cuvier sobrepasa con mucho lo que habría de ser el porvenir de la biología. Con frecuencia se oponen las intuiciones "transformadoras" de Lamarck que parecen "prefigurar" lo que será el evolucionismo y el viejo fijismo, impregnado de prejuicios tradicionales y de postulados teológicos, en el que se obstinaba Cuvier. Y por medio de todo un juego de amalgamas, de metáforas, de analogías mal controladas, se dibuja el perfil de un pensamiento "reaccionario" que tiende con apasionamiento a la inmovilidad de las cosas para garantizar el orden precario del hombre; tal sería la filosofía de Cuvier, hombre de todos los poderes; frente a ella, se retraza el destino difícil de un pensamiento progresista que cree en la fuerza del movimiento, en la novedad incesante, en la vivacidad de las adaptaciones: allí estaría Lamarck, el revolucionario. Se da así, con el pretexto de hacer la historia de las ideas en un sentido rigurosamente histórico, un buen ejemplo de ingenuidad. Pues en la historicidad del saber lo que cuenta no son las opiniones, ni las semejanzas que a través del tiempo puedan establecerse entre ellas (en efecto, hay una semejanza entre Lamarck y un cierto evolucionismo, como entre éste y las ideas de Diderot, de Robinet o de Benoít de Maillet); lo importante, lo que permite articular la historia del pensamiento en sí misma son sus condiciones internas de posibilidad. Ahora bien, basta con intentar un análisis para darnos pronto cuenta de que Lamarck sólo pensaba las transformaciones de las especies a partir de la continuidad ontológica que era la misma de la historia natural de los clásicos. Suponía una gradación progresiva, un perfeccionamiento ininterrumpido, una gran capa incesante de seres que podrían formarse los unos a partir de los otros. Lo que posibilita el pensamiento de Lamarck no es la aprehensión lejana de un evolucionismo por venir, es la continuidad de los seres, tal como la descubrirían y la supondrían los "métodos naturales". Lamarck es contemporáneo de A. L. de Jussieu, no de Cuvier. Éste introdujo en la escala clásica de los seres una discontinuidad radical; y por este hecho mismo, hizo surgir nociones como las de incompatibilidad biológica, de relaciones con los elementos exteriores, de condiciones de existencia; hizo surgir también una cierta fuerza que debe de mantener la vida y una cierta amenaza que la condena a muerte; ahí se reúnen varias de las condiciones que hacen posible algo así como el pensamiento de

la evolución. La discontinuidad de las formas vivas permitió concebir una gran deriva temporal que no autorizaba, a pesar de las analogías superficiales, la continuidad de las estructuras y de los caracteres. Se pudo sustituir la historia natural por una "historia" de la naturaleza gracias al discontinuo espacial, gracias a la ruptura del cuadro, gracias al fraccionamiento de esta capa en la que todos los seres naturales encontraban su lugar ordenadamente. Es verdad que, como vimos, el espacio clásico no excluía la posibilidad de un devenir, pero tal devenir no hacía otra cosa que asegurar un recorrido sobre el cuadro discretamente anterior de las variaciones posibles. La ruptura de este espacio permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la de su mantenimiento en sus condiciones de existencia. El "fijismo" de Cuvier, como análisis de tal mantenimiento, fue la manera inicial de reflexionar sobre esta historicidad, en el momento en que afloraba, por vez primera, en el saber occidental.

Así, pues, ahora se introduce la historicidad en la naturaleza —o, mejor dicho, en lo vivo—; pero es ahí mucho más que una forma probable de sucesión; constituye algo así como un modo del ser fundamental. Sin duda alguna, en la época de Cuvier no existe aún una historia de lo vivo como la que describirá el evolucionismo; pero se piensa lo vivo desde un principio con condiciones que le permitirán tener una historia. De la misma manera que las riquezas recibieron en la época de Ricardo un *status* de historicidad que él mismo no se formuló aún como historia económica. La estabilidad próxima de los ingresos industriales, de la población y de la renta, tal como la previo Ricardo, la fijeza de las especies afirmada por Cuvier pueden ser consideradas como un rechazo de la historia por un examen superficial; de hecho, Ricardo y Cuvier no recusaban sino las modalidades de la sucesión cronológica, tal como habían sido pensadas en el siglo XVIII; desataban la pertenencia del tiempo al orden jerárquico o clasificador de las representaciones. En cambio, esta inmovilidad actual o futura que describían o anunciaban, sólo podían concebirla a partir de la posibilidad de una historia; y ésta les era dada sea por las condiciones de existencia de lo vivo, sea por las condiciones de producción del valor. Paradójicamente, el pesimismo de Ricardo, el fijismo de Cuvier sólo aparecen sobre un fondo histórico: definen la estabilidad de los seres que, de ahora en adelante, tienen derecho a tener una historia en el nivel de su modalidad profunda; la idea clásica de que las riquezas podían crecer según un progreso continuo o de que las especies podían transformarse unas en otras con el tiempo, definía, por el contrario, la movilidad de los seres que, antes aun de cualquier historia, obedecían ya a un sistema de variables, de identidades o de equivalencias. Fue necesaria la suspensión y como la puesta en paréntesis de

esta historia para que los seres de la naturaleza y los productos del trabajo recibieran una historicidad que permite al pensamiento moderno hacer presa de ellos y desplegar después la ciencia discursiva de su sucesión. Para el pensamiento del siglo XVIII, las sucesiones cronológicas sólo son una propiedad y una manifestación más o menos embrollada del orden de los seres; a partir del siglo XIX, expresan, de manera más o menos directa y justo en su interrupción, el modo de ser profundamente histórico de las cosas y de los hombres.

En todo caso, esta constitución de una historicidad viva tuvo grandes consecuencias para el pensamiento europeo. Tan grandes, sin duda, como las que entrañaba la formación de una historicidad económica. En el nivel superficial de los grandes valores imaginarios, la vida, desde entonces consagrada a la historia, se dibuja bajo la forma de la animalidad. La bestia, cuya gran amenaza o extrañeza radical quedaron suspendidas y como desarmadas a fines de la Edad Media o cuando menos al terminar el Renacimiento, encuentra en el siglo XIX nuevos poderes fantásticos. Entre tanto, la naturaleza clásica había otorgado privilegios a los valores vegetales —la planta lleva sobre su blasón visible la marca sin reticencia de cada orden eventual—; con todas sus figuras desplegadas del tallo al grano, de la raíz a la fruta, el vegetal formaba, para un pensamiento en cuadro, un objeto puro trasparente a los secretos generosamente devueltos. A partir del momento en el que los caracteres y las estructuras se escalonan en profundidad hacia la vida —este punto de huida soberano, indefinidamente alejado, pero constituyente—, es el animal el que se convierte en figura privilegiada, con sus osamentas ocultas, sus órganos cubiertos, tantas funciones invisibles y esta fuerza lejana, en el fondo de todo, que lo mantiene con vida. Si lo vivo es una clase de seres, la hierba es la que enuncia mejor su límpida esencia; pero si lo vivo es una manifestación de la vida, es el animal el que deja percibir mejor lo que es su enigma. Más que una imagen en calma de los caracteres, muestra el paso incesante de lo inorgánico a lo orgánico por la respiración o la alimentación y la transformación inversa, bajo el efecto de la muerte, de las grandes arquitecturas funcionales en polvo sin vida: "Las sustancias muertas son llevadas hacia los cuerpos vivos —decía Cuvier—, para ocupar un lugar en ellos y ejercer ahí una acción, determinados ambos por la naturaleza de las combinaciones en las que han entrado, y para escapar de ellas un día a fin de volver a entrar bajo las leyes de la naturaleza muerta".[28] La planta reinaba en los confines del movimiento y de la inmovilidad, de lo sensible y lo insensible; el animal, en cambio, se mantiene en los confines entre la vida y la muerte. Ésta lo asecha por todas partes;

23 G. Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique,* t. i, p. 5.

es más, lo amenaza también desde el interior, pues sólo el organismo puede morir y la muerte sorprende a los vivientes desde el fondo de su vida. De ahí, sin duda, los valores ambiguos que tomó la animalidad hacia fines del siglo XVIII: la bestia aparece como portadora de esta muerte a la cual está, a la vez, sometida; hay en ella un devorar perpetuo de la vida por ella misma. Sólo pertenece a la naturaleza por encerrar en sí un núcleo de contranaturaleza. Al devolver su esencia más profunda del vegetal al animal, la vida borra el espacio del orden y vuelve a ser salvaje. Se revela como mortífera en el movimiento mismo que la consagra a la muerte. Mata porque vive. La naturaleza no sabe ya ser buena. Sade anunciaba al siglo XVIII, cuyo lenguaje agotó, y a la época moderna que por mucho tiempo quiso condenarlo al mutismo, que la vida no puede separarse de la muerte, la naturaleza del mal, ni los deseos de la contranaturaleza. Discúlpese la insolencia (¿para quién?): *Les 120 Journées* son el envés aterciopelado, maravilloso de las *Leçons d'anatomie comparée.* En todo caso, en el calendario de nuestra arqueología, tienen la misma edad. Pero este *status* imaginario de la animalidad cargada de poderes inquietantes y nocturnos nos remite más profundamente a las funciones múltiples y simultáneas de la vida en el pensamiento del siglo XIX. Quizá por primera vez en la cultura occidental, la vida se escapa a las leyes generales del ser, tal como se da y se analiza en la representación. Del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las que podrían ser, sosteniéndolas para hacerlas aparecer y destruyéndolas sin cesar por la violencia de la muerte, la vida se convierte en una fuerza fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. La vida es la raíz de toda existencia y lo no vivo, la naturaleza inerte, no son más que vida recaída; el ser puro y simple es el no ser de la vida. Pues ésta, y por ello tiene un valor radical en el pensamiento del siglo XIX, es a la vez el núcleo del ser y del no ser: sólo hay ser porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables en un instante se forman, se detienen, la congelan —y, *en* cierto sentido, la matan—, pero son destruidos a su vez por esta fuerza inextinguible. La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres, la aparición de esta fuerza primitiva a partir de la cual son; funciona como una ontología salvaje que trataría de decir el ser y el no ser indisociables de todos los seres. Pero esta ontología devela menos lo que fundamenta los seres que lo que los lleva por un instante a una forma precaria y los mina ya secretamente desde el interior para destruirlos. En relación con la vida, los seres no son más que figuras transitorias y el ser que ellos mantienen, durante

el episodio de su existencia, no es más que su presunción, su voluntad de subsistir. A tal grado que, para el conocimiento, el ser de las cosas es ilusión, velo que hay que rasgar para volver a encontrar la violencia muda e invisible que las devora en la noche. La ontología del anonadamiento de los seres vale pues como critica del conocimiento; pero no se trata tanto de fundamentar el fenómeno, de decir a la vez su límite y su ley, de relacionarlo con la finitud que lo hace posible, cuanto de disiparlo y de destruirlo como la vida misma destruye los seres: porque todo su ser no es más que apariencia.

Vemos constituirse así un pensamiento que se opone, casi en cada uno de sus términos, al que estaba ligado a la formación de una historicidad económica. Esta última tomó apoyo, según vimos, sobre una triple teoría de las necesidades irreductibles, la objetividad del trabajo y el fin de la historia. Aquí, por el contrario, vemos desarrollarse un pensamiento en el que la individualidad, con sus formas, sus límites y sus necesidades, no es más que un momento precario, destinado a la destrucción, que forma en todo y por todo un simple obstáculo que se trata de descartar en el camino de este anonadamiento; un pensamiento en el que la objetividad de las cosas no es más que apariencia, quimera de la percepción, ilusión que es menester disipar y restituir a la pura voluntad sin fenómeno que los ha hecho nacer y que los sustenta por un instante; en fin, un pensamiento para el cual el recomienzo de la vida, sus repeticiones incesantes, su obstinación excluyen el que se le ponga un límite en la duración, tanto más cuanto que el tiempo mismo, con sus divisiones cronológicas y su calendario casi espacial, no es, sin duda, más que una ilusión del conocimiento. Cuando un pensamiento prevé el fin de la historia, otro anuncia el infinito de la vida; cuando uno reconoce la producción real de las cosas por el trabajo, el otro disipa las quimeras de la conciencia; cuando uno afirma las exigencias de la vida del individuo junto con sus límites, otro las borra en el murmullo de la muerte. ¿Acaso esta oposición es en sí misma el signo de que a partir del siglo XIX el campo del saber no puede ya dar lugar a una reflexión homogénea y uniforme en todos sus puntos? ¿Será necesario admitir que, a partir de ahora, cada forma de la positividad tiene la "filosofía" que le conviene: la economía la de un trabajo marcado por el signo de la necesidad, pero prometido finalmente a la gran recompensa del tiempo; la biología, la de una vida marcada por esa continuidad que sólo forma los seres para desatarlos y que se encuentra liberada por ello mismo de todos los límites de la Historia; y las ciencias del lenguaje, una filosofía de las culturas, de su relatividad y de su poder singular de manifestación?

4. BOPP

"Sin embargo, el punto decisivo que aclarará todo es la estructura interna de las lenguas o la gramática comparada, la cual nos dará las soluciones completamente nuevas sobre la genealogía de las lenguas, de la misma manera que la anatomía comparada ha esparcido una gran luz sobre la historia natural." [29] Schlegel lo sabía muy bien: la constitución de la historicidad en el orden de la gramática se hizo de acuerdo con el mismo modelo que en la ciencia de lo vivo. Y, a decir verdad, no hay en ello nada de sorprendente ya que, todo a lo largo de la época clásica, las palabras de las que se pensaba que estaban compuestas las lenguas y los caracteres por medio de los cuales se trataba de constituir un orden natural recibieron exactamente el mismo status: sólo existían por el valor representativo que sustentaban y el poder de análisis, de duplicación, de composición y de ordenamiento que se les reconocía con respecto a las cosas representadas. Con Jussieu y Lamarck primero y, después, con Cuvier, el carácter perdió su función representativa o, mejor dicho, si podía aún "representar" y permitir el establecimiento de relaciones de vecindad o de parentesco, no se debía a la virtud propia de su estructura visible ni a los elementos descriptibles de los que estaba compuesto, sino a que desde el principio se le había relacionado con una organización de conjunto y con una función a la que asegura de manera directa o indirecta, mayor o colateral, "primaria" o "secundaria". En el dominio del lenguaje la palabra sufrió, más o menos por la misma época, una transformación análoga: con certeza, no deja de tener un sentido y de "representar" algo en el espíritu de quien la utiliza o la oye; pero este papel no es ya constitutivo de la palabra en su ser mismo, en su arquitectura esencial, en aquello que le permite tomar un lugar en el interior de una frase y ligarse allí con palabras más o menos diferentes. Si la palabra puede figurar en un discurso en el que quiere decir algo no será en virtud de una discursividad inmediata que detentaría de suyo y por derecho de nacimiento, sino porque en su forma misma, en las sonoridades que la componen, en los cambios que sufre de acuerdo con la función gramatical que cumple, de las modificaciones en fin a las que se encuentra sometida a través del tiempo, obedece a un cierto número de leyes estrictas que rigen de manera semejante todos los demás elementos de la misma lengua; tanto que la palabra no está ya vinculada a una representación sino en la medida en que forma parte de antemano de la organización

29 F. Schlegel, Von *der Sprache und Weisheit der Indier (La l*angue *et la philosophie des* Indiens, trad. francesa, París, 1837, p. 35).

gramatical por medio de la cual define y asegura su coherencia propia la lengua. Para que la palabra pueda decir lo que dice, es necesario que pertenezca a una totalidad gramatical que, en relación con ella, es primera, fundamental y determinante.

Este desplazamiento de la palabra, esta especie de salto atrás fuera de las funciones representativas, fue sin duda alguna uno de los acontecimientos importantes de la cultura occidental a fines del siglo XVIII. Y también uno de aquellos que pasaron más desapercibidos. Se presta de buen grado atención a los primeros momentos de la economía política, al análisis de Ricardo sobre la renta de la tierra y el costo de producción: se reconoce aquí que el acontecimiento ha tenido grandes dimensiones ya que no sólo permitió cada vez más el desarrollo de una ciencia, sino que también entrañó un cierto número de mutaciones económicas y políticas. Tampoco se descuidan las formas nuevas tomadas por las ciencias de la naturaleza; y si es verdad que por una ilusión retrospectiva se valora a Lamarck a expensas de Cuvier, si es verdad que no se da uno plena cuenta de que la "vida" alcanza por primera vez su umbral de positividad con las Leçons *d'anatomie comparée*, se tiene cuando menos la conciencia difusa de que la cultura occidental lanzó, en este momento, una nueva mirada sobre el mundo de lo vivo. En cambio, el aislamiento de las lenguas indoeuropeas, la constitución de una gramática comparada, el estudio de las flexiones, la formulación de leyes de alternancia vocálica y de mutación consonantica, en breve, toda la obra filológica de Grimm, Schlegel, Rask y Bopp, permanece en las márgenes de nuestra conciencia histórica, como si sólo hubiera fundado una disciplina un tanto lateral y esotérica —como si, de hecho, no hubiera sido todo el modo de ser del lenguaje (y del nuestro) el que se modificó a través de ellos. Sin duda alguna, no es necesario tratar de justificar tal olvido a despecho de la importancia del cambio, sino por el contrario, partir de él y de la ciega proximidad que este acontecimiento ha conservado siempre para nuestros ojos, mal separados aún de sus luces acostumbradas. Por la época misma en que se produjo, este acontecimiento está ya envuelto si no en un secreto, sí cuando menos en una cierta discreción. Puede ser que los cambios en el modo de ser del lenguaje sean como las alteraciones que afectan la pronunciación, la gramática y la semántica: que sean tan rápidos que no son nunca claramente apresados por aquellos que hablan y cuyo lenguaje sin embargo lleva ya estas mutaciones; sólo se toma conciencia de ellos de manera oblicua, por momentos; y después la decisión no se indica finalmente sino de modo negativo: por el desuso radical e inmediatamente perceptible del lenguaje que se empleaba hasta entonces. Sin duda no es posible que una cultura tome conciencia de manera tema-

tica y positiva de que su lenguaje deja de ser transparente con respecto a sus representaciones para espesarse y recibir una pesantez propia. Cuando se sigue discurriendo, ¿cómo saber —de no ser a través de algunos indicios oscuros que apenas se interpretan y mal— que el lenguaje (justo aquel del que uno se sirve) está en vías de adquirir una dimensión irreductible a la discursividad pura? Sin duda alguna, por todas estas razones el nacimiento de la filología quedó dentro de la conciencia occidental de manera más discreta que el de la biología y el de la economía política. Si bien formaba parte del mismo trastorno arqueológico. Si bien sus consecuencias se han extendido quizá mucho más lejos dentro de nuestra cultura, cuando menos hasta las capas subterráneas que la recorren y la sostienen.

¿Cómo se formó esta positividad filológica? Cuatro segmentos teóricos nos señalan su constitución a principios del siglo XIX —por la época del ensayo de Schlegel Von *der Sprache und Weisheit der Indier* (1808), de la *Deutsche Grammatik* de Grimm (1818) y del libro de Bopp *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache* (1816).

1. El primero de estos segmentos concierne a la manera en que una lengua puede caracterizarse desde el interior y distinguirse de las otras. En la época clásica se podía definir la individualidad de una lengua a partir de varios criterios: proporción entre los diferentes sonidos utilizados para formar las palabras (hay lenguas con una mayoría vocálica y otras con una mayoría consonantica), el privilegio concedido a ciertas categorías de palabras (lenguas de sustantivos concretos, lenguas de sustantivos abstractos, etc.), manera de representar las relaciones (por medio de proposiciones o por declinaciones), disposición elegida para ordenar las palabras (sea que coloque delante, como lo hacen los franceses, el sujeto lógico o que se dé precedencia a las palabras más importantes como en latín); así se distinguía entre las lenguas del Norte y las del Mediodía, las del sentimiento y las de la necesidad, las de la libertad y las de la esclavitud, las de la barbarie y las de la civilización, las del razonamiento lógico y las de la argumentación retórica: todas estas distinciones entre las lenguas no concernían jamás sino a la manera en que podían analizar la representación y después componer los elementos. Pero, a partir de Schlegel, las lenguas se definen, cuando menos en su tipología más general, por la manera en que enlazan unos con otros los elementos propiamente verbales que la componen; entre estos elementos hay algunos, con toda certeza, que son representativos; poseen en todo caso un valor de representación que es visible, pero otros no tienen ningún sentido y sólo sirven por una cierta composición para determinar el sentido de otro elemento en la unidad del discurso. Es este ma-

terial —hecho de nombres, de verbos, de palabras en general, pero también de silabas, de sonidos— el que las lenguas unen entre sí para formar las proposiciones y las frases. Pero la unidad material constituida por el arreglo de los sonidos, las sílabas y las palabras no está regido por la pura y simple arte combinatoria de los elementos de la representación. Tiene sus principios propios, que difieren en las distintas lenguas: la composición gramatical tiene regularidades que no son transparentes a la significación del discurso. Ahora bien, como la significación puede pasar, casi integramente, de una lengua a otra, son estas regularidades las que permitirán definir la individualidad de una lengua. Cada una tiene un espacio gramatical autónomo; se puede comparar lateralmente estos espacios, es decir, de una lengua a otra, sin tener que pasar por un "medio" común que sería el campo de la representación con todas sus posibles subdivisiones.

Es fácil distinguir en seguida dos grandes modos de combinación entre los elementos gramaticales. Uno consiste en yuxtaponerlos de manera que se determinan los unos a los otros; en este caso, la lengua está hecha de una multiplicidad de elementos —en general brevísimos— que pueden combinarse de diferentes maneras, pero guardando cada una de estas unidades su autonomía y, con ello, la posibilidad de romper el lazo transitorio que, en el interior de una frase o de una proposición, acaba de instaurar con otro. Así, pues, la lengua se define por el número de sus unidades y por todas las combinaciones posibles que pueden establecerse entre ellas en el discurso; se trata, pues, de un "ensamblaje de átomos", de un "agregado mecánico operado por un acercamiento exterior".[30] Existe otro modo de enlace entre los elementos de una lengua: el sistema de flexiones que altera desde el interior las sílabas o las palabras esenciales —las formas radicales. Cada una de estas formas lleva consigo un cierto número de variaciones posibles, determinadas de antemano; y se usará esta variable o aquella otra de acuerdo con las otras palabras de la frase, de acuerdo con las relaciones de dependencia o de correlación entre estas palabras, de acuerdo con las vecindades y las asociaciones. En apariencia, este modo de enlace es menos rico que el primero, ya que el número de posibilidades combinatorias es mucho más restringido; pero, en realidad, el sistema de la flexión no existe nunca en su forma pura y más descarnada; la modificación interna de la radical le permite recibir, por adición, elementos modificables por sí mismos desde el interior, a tal grado que "cada raíz es en verdad una especie de germen vivo; ya que las relaciones se indican por una modificación interna y

[30] F. Schlegel, Von *der Sprache* tmd *Weisheit der Indier* (trad. francesa, P. 57).

se da un campo libre al desarrollo de la palabra, ésta puede extenderse de manera ilimitada".[31]

A estos dos grandes tipos de organización lingüística corresponden, por una parte el chino, en el que "las partículas que designan las ideas sucesivas son monosílabos que tienen existencia aparte" y, por la otra, el sánscrito, cuya "estructura es por completo orgánica y se ramifica, por así decirlo, con ayuda de las flexiones, de las modificaciones interiores y de los entrelazamientos variados de la radical".[32] Entre estos dos modelos mayores y extremos pueden repartirse todas las demás lenguas, sean las que fueren; cada una tendrá necesariamente una organización que la acercará a cualquiera de los modelos o que la mantendrá a igual distancia de ellos, a la mitad del campo así definido. Muy cerca del chino encontramos el vascuence, el copto, las lenguas americanas; ligan entre sí elementos separables; pero éstos, en vez de permanecer siempre en estado libre y como otros tantos átomos verbales irreductibles, "comienzan a fundirse ya en la palabra"; el árabe se define por una mezcla entre el sistema de afijos y el de flexiones; el celta es casi exclusivamente una lengua de flexión, pero se encuentran en él "vestigios de lenguas de afijos". Se dirá quizá que esta oposición era conocida ya en el siglo XVIII y que se sabía distinguir desde hacía mucho tiempo la combinatoria de las palabras chinas de las declinaciones y conjugaciones de lenguas como el latín y el griego. Se objetará también que la oposición absoluta establecida por Schlegel fue muy pronto criticada por Bopp: donde Schlegel veía dos tipos de lenguas radicalmente inasimilables una a otra, Bopp buscó un origen común; trató de establecer[33] que las flexiones no son una especie de desarrollo interior y espontáneo del elemento primitivo, sino partículas que se aglomeraron a la sílaba radical: la *m* de la primera persona en sánscrito *(bhavami)* o la t de la tercera *(bhavati)* son el efecto de la adjunción de la radical del verbo al pronombre *mam* (yo) y *tam* (él). Pero lo importante para la constitución de la filología no es saber si los elementos de la conjugación han tenido el beneficio, en un pasado más o menos lejano, de una existencia aislada con un valor autónomo. Lo esencial y lo que distingue los análisis de Schlegel y de Bopp de los del siglo XVIII, que aparentemente los anticipan,[34] es que las sílabas primitivas no crecen (por adjunción o proliferación internas) sin un cierto número de modificaciones reguladas en la radical. En una lengua como el chino no hay más que leyes de

31 Id., íbid., p. 56.
32 Id., *ibid.,* p. 47.
33 Bopp, *Uber das Konjugationssystem der Sanskritsprache,* p. 147. 34 J. Home Tooke, *Epea Pteroenta, or the diversions of Purley,* Londres, 1798.

yuxtaposición; pero en las lenguas en las que las radicales están sometidas al crecimiento (sean monosilábicas como en el sánscrito o polisilábicas como en el hebreo), se encuentran siempre formas regulares de variaciones internas. Se comprende que la nueva filología que tiene ahora para caracterizar las lenguas criterios de organización interna, haya abandonado las clasificaciones jerárquicas que se usaban en el siglo XVIII: se admitía, entonces, que había lenguas más importantes que otras, porque el análisis de las representaciones era en ellas más preciso o más fino. De ahora en adelante, las lenguas se equivalen: sólo tienen organizaciones internas diferentes. De allí esa curiosidad por las lenguas raras, poco habladas, mal "civilizadas", de la que da testimonio Rask en su gran investigación a través de Escandinava, Rusia, el Caucaso, Persia y la India.

2. El estudio de estas *variaciones internas* constituye el segundo segmento teórico importante. En sus investigaciones etimológicas, la gramática general estudiaba ya las transformaciones de las palabras y las sílabas a través del tiempo. Pero este estudio era limitado por tres causas. Trataba más bien de la metamorfosis de las letras del alfabeto que de la manera en que los sonidos efectivamente pronunciados podían modificarse. Es más, estas transformaciones eran consideradas como efecto, siempre posible, en cualquier tiempo y en todas las condiciones, de una cierta afinidad de las letras entre sí; se admitía que la *p* y la *b*, la *m* y la *n* estaban tan cercanas que la una podía sustituir a la otra; tales cambios no eran provocados o determinados sino por la dudosa proximidad y la confusión que podía producirse en la pronunciación o en la audición Por último, las vocales eran tratadas como el elemento más fluido y más inestable del lenguaje, en tanto que las consonantes pasaban por ser su sólida arquitectura (¿acaso no omite el hebreo, por ejemplo, la escritura de las vocales?).

Por primera vez, con Rask, Grimm y Bopp, el lenguaje (aunque no se trate ya de remitirlo a sus gritos originales) es tratado como un conjunto de elementos fonéticos. En tanto que, para la gramática general, el lenguaje nació cuando el ruido de la boca o de los labios se convirtió en *letra*, ahora se admite que hubo lenguaje desde el momento en que estos ruidos se articularon y dividieron en una serie de sonidos distintos. Ahora todo el ser del lenguaje es sonoro. Lo que explica el nuevo interés manifestado por los hermanos Grimm y por Raynouard con respecto a la literatura no escrita, los relatos populares y los dialectos hablados. Se busca la lengua lo más cerca de lo que ella es: en la palabra —esta palabra que la escritura deseca y congela en un lugar. Está a punto de nacer toda una mística: la del verbo, del puro estallido poético que pasa sin huella y no deja tras de sí sino

una vibración suspendida por un instante. En su sonoridad pasajera y profunda, la palabra se convierte en soberana. Y sus poderes secretos, reanimados por el soplo de los profetas, se oponen fundamentalmente (aun si toleran algunos entrecruzamientos) al esoterismo de la escritura que supone la permanencia retorcida de un secreto en el centro de visibles laberintos. El lenguaje no es sólo este signo —más o menos lejano, parecido y arbitrario— al que la *Logique de Port-Royal* proponía como modelo inmediato y evidente el retrato de un hombre o un mapa geográfico. Ha adquirido una naturaleza vibratoria que lo separa del signo visible para acercarlo a la nota musical. Y ha sido menester justo que Saussure dé la vuelta a ese momento de la palabra que fue el mayor para toda la filología del siglo XIX, a fin de restaurar, más allá de las formas históricas, la dimensión de la lengua en general, y reabrir por encima de tanto olvido el viejo problema del signo que había animado sin interrupción todo el pensamiento desde Port-Royal hasta los últimos Ideólogos.

En el siglo XIX comienza, pues, un análisis del lenguaje tratado como un conjunto de sonidos liberados de las letras que pueden transcribirlos.[35] Este análisis siguió tres direcciones. Primero la tipología de las diversas sonoridades utilizadas en una lengua: con respecto a las vocales, por ejemplo, oposición entre las simples y las dobles (alargadas como en *â, ô;* o diptongadas como en *ae, ai*); entre las vocales simples, oposición entre las puras *(a, i, o, u) y* las dobles *(e, ö, ü*); entre las puras hay algunas que pueden tener varias pronunciaciones (como la o) y las que no tienen más que una *(a, i, u);* por último, entre éstas, unas están sujetas al cambio y pueden recibir el *Umlaut* *(a* y u); la i permanece siempre fija.[36] La segunda forma de análisis recae sobre las condiciones que pueden determinar un cambio en una sonoridad: su lugar en la palabra es por sí mismo un factor importante: una sílaba, cuando es terminal, protege menos fácilmente su permanencia que si constituye la raíz; las letras de la radical, dice Grimm, tienen una larga vida; las sonoridades de la desinencia tienen una vida más breve. Pero hay además determinaciones positivas, ya que "el mantenimiento o el cambio" de una sonoridad cualquiera "nunca es arbitrario".[37] Esta ausencia de arbitrariedad era para Crimm la determinación de un sentido (en la radical de un gran número de verbos alemanes la *a se* opone a la *i* como el pretérito al presente). Para Bopp, es el efecto de un cierto número de leyes.

[35] Con frecuencia se ha reprochado a Grimm el haber confundido letras y sonidos (analiza *Schrift* en ocho elementos ya que divide *f* en *p y h). ¡*Tan difícil era tratar el lenguaje como elemento sonoro puro!

36 J. Grimm, Deutsche *Grammatík,* 2a. ed., 1822, t. i, p. 5. Estos análisis no se encuentran en la primera edición (1818).

37 Id., *ibid.,* p. 5.

Las unas definirían las reglas de cambio cuando dos consonantes se encuentran en contacto: "Así, cuando se dice en sánscrito *at-ti* (él come) en vez de *ad-ti* (de la raíz *ad,* comer), el cambio de la *d* y la *t* se debe a una ley física". Otros definen el modo de acción de una terminación sobre las sonoridades de la radical: "Por leyes mecánicas, que yo considero principalmente las leyes de la pesantez y en particular la influencia que el peso de las desinencias personales ejerce sobre la sílaba precedente".[38] Por último, la forma de análisis trata de la constancia de las transferencias a través de la historia. Así, Grimm estableció un cuadro de correspondencias para las labiales, las dentales y las guturales, entre el griego, el "gótico" y el alto alemán: la *p,* la *b* y la *f* de los griegos se convierten respectivamente en *f, p, b,* en gótico, *en b o v, f y p en* alto alemán; *t, d, th,* en griego se convier ten en gótico en *th, t, d,* y en alto alemán en *d, z, t.* Los caminos de la histeria están prescritos por este conjunto de relaciones; y en vez de que las lenguas estén sometidas a esta medida extema, a estas cosas de la historia humana que deberían explicar sus cambios de acuerdo con el pensamiento clásico, llevan en sí mismas un principio de evolución. Allí como en lo demás, lo que fija el destino es la "anatomía".[39]

3. Esta definición de una ley de las modificaciones consonánticas o vocálicas permite establecer una *teoría nueva de la radical.* En la época clásica, las raíces se localizaban por un doble sistema de constantes: las constantes alfabéticas que descansaban sobre un número arbitrario de letras (llegado el caso, podía ser sólo una) y las constantes significativas que reagrupaban bajo un tema general una cantidad indefinidamente extensible de sentidos vecinos; en el entrecruzamiento de estas dos constantes, allí donde salía a luz un mismo sentido por una misma letra o una misma sílaba, se individualizaba una raíz. La raíz era un núcleo expresivo transformable al infinito a partir de una sonoridad primera. Pero si vocales y consonantes no se transforman más que de acuerdo con ciertas leyes y bajo ciertas condiciones, entonces la radical debe ser una individualidad lingüística estable (dentro de ciertos límites), que puede ser aislada con sus variaciones eventuales y que constituye, con sus diversas formas posibles, un elemento de lenguaje. Para determinar cuáles son los elementos primeros y absolutamente simples de una lengua, la gramática general debía remontarse hasta el punto de contacto imaginario en el que el sonido, aún no verbal, tocaba de alguna manera la vivacidad misma de la representación. De ahora en adelante los elemen-

33 Bopp, *Vergleichende Grammatik,* trad. francesa, París, 1866, p. 1, nota.
39 J. Grimm, *Über den Unpntng der Sprache,* trad. francesa, Parfa, 1859, p. 7.

tos de una lengua le son interiores (aun cuando pertenezcan también a otras); existen medios puramente lingüísticos de establecer su composición constante y la tabla de sus posibles modificaciones. La etimología va a dejar de ser, pues, un paso indefinidamente regresivo hacia una lengua primitiva poblada por los primeros gritos de la naturaleza; se convierte en un método de análisis cierto y limitado para reencontrar en una palabra la radical a partir de la cual se ha formado: "Las raíces de las palabras sólo surgieron a la evidencia tras el éxito del análisis de las flexiones y las derivaciones".[40]

Es posible establecer así que, en ciertas lenguas como las semíticas, las raíces son bisilábicas (en general, de tres letras); que en otras (las indogermánicas) son regularmente monosilábicas; algunas están constituidas de una sola y única vocal (i es la radical de los verbos que quieren decir *ir, u* la de los que significan sonar); pero la mayor parte del tiempo la raíz, en estas lenguas, admite cuando menos una consonante y una vocal: la consonante puede ser terminal o inicial; en el primer caso, la vocal es necesariamente inicial; en el otro, puede suceder que vaya seguida de una segunda consonante que le sirva de apoyo (como en la raíz *ma, mad,* que da en latín *metiri,* en alemán, *messen).*[41] Puede suceder también que estas raíces monosilábicas sean duplicadas, como *do* se duplica en el sánscrito *dadami y* el griego *didómi,* o *sta* en *tishtami* e *istémi.*[42] Por último y sobre todo, la naturaleza de la raíz y su papel constitutivo en el lenguaje son concebidos de un modo absolutamente nuevo: en el siglo XVIII, la raíz era un nombre rudimentario que designaba, en su origen, una cosa concreta, una representación inmediata, un objeto que se daba a la vista o a cualquiera de los sentidos. El lenguaje se construía a partir del juego de esas caracterizaciones nominales: la derivación extendía su alcance; la abstracción daba nacimiento a los adjetivos; y bastaba entonces con añadir a éstos el otro elemento irreductible, la gran función monótona del verbo ser, para que se constituyese la categoría de palabras conjugables —especie de reducción en una forma verbal del ser y del epíteto. Bopp admite también que los verbos son mixtos obtenidos por la coagulación del verbo con una raíz. Pero su análisis difiere en muchos puntos esenciales del esquema clásico: no se trata de la adición virtual, subyacente e invisible, de la función atributiva y del sentido preposicional que se presta al verbo ser; se trata primero de una unión material entre una radical y las formas del verbo *ser:* el *as* sánscrito se encuentra de nuevo en la sigma del aoristo griego,

40 J. Grimm, Uber *den Ursprung der Sprache,* trad. cit., p. 37. Cf. también Deutsche *Grammatik, i,* p. 588.
41 J. Grimm, Uber *den Ursprung der Sprache,* trad. cit., p. 41.
42 Bopp, Uber *das Konjugationssystem der Sarukritsprache.*

en el *er* del pluscuamperfecto o del futuro anterior latino; el *bhv* sánscrito se encuentra de nuevo en la *b* del futuro y del imperfecto latinos. Además, esta adjunción del verbo ser permite esencialmente el atribuir a la radical un tiempo y una persona (la desinencia constituida por la radical del verbo ser aporta por lo demás la del pronombre personal, como en *script-s-i)*.[43] En consecuencia, no es la adjunción de *ser* la que transforma un epíteto en verbo; la radical misma tiene una significación verbal a la que agregan las desinencias derivadas de la conjugación de *ser* sólo las modificaciones de persona y de tiempo. Las raíces de los verbos no designan pues en su origen "cosas", sino acciones, procesos, deseos, voluntades; y son ellas las que, al recibir ciertas desinencias surgidas del verbo ser y de los pronombres personales, se hacen susceptibles de conjugación, en tanto que, al recibir otros sufijos, ellos mismos modificables, se convertirían en nombres susceptibles de declinación. Es necesario sustituir la bipolaridad nombres-verbo ser que caracterizaba al análisis clásico por una disposición más compleja: raíces de significación verbal que pueden recibir desinencias de tipos diferentes y dar nacimiento así a verbos conjugables o a sustantivos. Los verbos (y los pronombres personales) se convierten así en el elemento primordial del lenguaje —el elemento a partir del cual se ha podido desarrollar aquél. "El verbo y los pronombres personales parecen ser las verdaderas palancas del lenguaje."[44] Los análisis de Bopp deberían tener una importancia capital no sólo para la descomposición interna de una lengua, sino también para definir lo que el lenguaje puede ser en su esencia. Ya no es un sistema de representaciones que tiene el poder de recortar y recompensar otras representaciones; designa en sus raíces las acciones, los estados, las voluntades más constantes; más que lo que se ve, originalmente quiere decir lo que se hace o se padece; y si termina por mostrar las cosas con el dedo es en la medida en que son el resultado, el objeto o el instrumento de esta acción; los nombres no recortan así el cuadro complejo de una representación; recortan, detienen y congelan el proceso de una acción. El lenguaje "se enraiza" no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad. Y es posible, entonces, que haya surgido del querer y de la fuerza, más que de esta memoria que duplica la representación. Se habla porque se actúa, no porque al reconocer se conozca. Al igual que la acción, el lenguaje expresa una voluntad profunda. Lo que tiene dos consecuencias. La primera resulta paradójica para una mirada apresurada: se trata de que, en el momento en que se constituye la filología por el descubrimiento de una dimensión de la gramática pura, se pasa a

43 Bopp, loc. *cit.,* pp. 147 ss.
44 J. Grimm, *Über den Unprung der Sprache,* trad. cit., p. 39.

atribuir al lenguaje profundos poderes de expresión (Humboldt no es solamente un contemporáneo de Bopp; conocía su obra con todo detalle) : en tanto que en la época clásica, la función expresiva del lenguaje sólo se requería en el punto de partida y únicamente para explicar que un sonido hubiera podido representar una cosa, en el siglo XIX, el lenguaje va a tener, todo a lo largo de su curso y de sus formas más complejas, un valor expresivo irreductible; ninguna arbitrariedad, ninguna convención gramatical pueden borrarlo, pues, si el lenguaje expresa algo no es en la medida en que imite o duplique las cosas, sino en la medida en que manifiesta y traduce el querer fundamental de los que hablan. La segunda consecuencia es que el lenguaje no está ya ligado a las civilizaciones por el nivel de conocimientos que hayan alcanzado (la finura de la red representativa, la multiplicidad de lazos que pueden establecerse entre los elementos), sino por el espíritu del pueblo que las ha hecho nacer, las anima y puede reconocerse en ellas. Así como el organismo vivo manifiesta por su coherencia las funciones que lo mantienen en vida, el lenguaje, y en toda la arquitectura de su gramática, hace visible la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje que sólo le pertenece a él. De golpe, las condiciones de la historicidad del lenguaje han cambiado; las mutaciones ya no vienen de lo alto (del grupo escogido de sabios, del pequeño grupo de mercaderes y viajeros, de los ejércitos victoriosos, de la aristocracia de invasión), sino que nacen oscuramente abajo, pues el lenguaje no es un instrumento o un producto —un *ergon,* como decía Humboldt—, sino una actividad incesante —una *energeia. Lo* que habla en una lengua y no cesa de hablar en un murmullo que no se entiende pero del cual proviene, sin embargo, todo el fulgor, es el pueblo. Grimm creía sorprender tal murmullo al escuchar el *altdeutsches Meistergesang y* Raynouard al transcribir las *Poésies originales des troubadours.* El lenguaje no está ya ligado al conocimiento de las cosas, sino a la libertad de los hombres: "El lenguaje es humano: debe su origen y sus progresos a nuestra libertad plena; es nuestra historia, nuestra herencia".[45] En el momento en que se definen las leyes internas de la gramática, se anuda un parentesco profundo entre el lenguaje y el libre destino de los hombres. Todo a lo largo del siglo XIX, la filología tendrá profundas resonancias políticas.

4. El análisis de las raíces ha hecho posible una nueva definición de *los sistemas de parentesco* entre las lenguas. Es éste el cuarto gran segmento teórico que caracteriza la aparición de la filología. Esta definición supone de antemano que las lenguas se agrupan en

45 J. Grimm, *Über den Ursprung der Sprache,* trad. cit., p. 50.

conjuntos discontinuos los unos en relación con los otros. La gramática general excluía la comparación en la medida en que admitía en todas las lenguas, fueran las que fueran, dos órdenes de continuidad: el primero, vertical, le permitía disponer todo el grupo de raíces más primitivas que, mediante algunas transformaciones, conectaba cada lenguaje con las articulaciones iniciales; el segundo, horizontal, ponía en comunicación todas las lenguas en la universalidad de la representación: todas tenían que analizar, descomponer y recomponer representaciones que, dentro de unos límites bastante amplios, eran las mismas para todo el género humano. De manera que no era posible comparar las lenguas a no ser de manera indirecta y como por un camino triangular; se podía analizar la forma en que tal o cual lengua había tratado y modificado el equipo común de raíces primitivas; también podía compararse la manera en que dos lenguas recortaban y religaban las mismas representaciones. Ahora bien, lo que se hizo posible a partir de Grimm y de Bopp es la comparación directa y lateral de dos o más lenguas. Comparación directa dado que no es ya necesario pasar por las representaciones puras o la raíz absolutamente primitiva: basta con estudiar las modificaciones de la radical, el sistema de las flexiones, la serie de las desinencias; pero comparación lateral que no se remonta a los elementos comunes a todas las lenguas ni al fondo representativo del que abrevan: no es, pues, posible remitir una lengua a la forma o a los principios que hacen posibles todas las otras; es necesario agruparlas de acuerdo con su proximidad formal: "La semejanza se encuentra no sólo en el gran número de raíces comunes, sino que también se extiende hasta la estructura interior de las lenguas y hasta la gramática".[46]

Ahora bien, estas estructuras gramaticales que es posible comparar directamente entre sí ofrecen dos caracteres particulares. Primero, el no existir más que en sistemas: es posible un cierto número de flexiones con las radicales monosilábicas; el peso de las desinencias puede tener efectos cuyo número y naturaleza son determinables; los modos de afijación responden a algunos modelos perfectamente fijos; en tanto que en las lenguas de radicales polisilábicas todas las modificaciones y composiciones obedecen a otras leyes. Entre dos sistemas como éstos (el uno característico de las lenguas indoeuropeas, el otro de las lenguas semíticas) no se encuentra ni tipo intermedio ni formas de transición. De una a otra familia hay discontinuidad. Pero, por otra parte, los sistemas gramaticales al prescribir un cierto número de leyes de evolución y de mutación permiten fijar, hasta cierto punto, el índice de envejecimiento de una lengua; para que tal forma aparezca a partir *de* una cierta radical, han sido necesarias tales y

46 F. Schlegel, Von *der Sprache und* Wewheit *der Indier,* trad. cit., p. 11.

cuales transformaciones. En la época clásica, cuando dos lenguas se asemejaban era necesario o bien remitir a ambas a la lengua absolutamente primitiva o bien admitir que la una provenía de la otra (pero el criterio era externo, la lengua más derivada era simplemente la que había aparecido en fecha más reciente en la historia) o bien admitir aún cambios (debidos a acontecimientos extralingüísticos: invasión, comercio, migración). Ahora, cuando dos lenguas presentan sistemas análogos debe poderse decidir si la una se deriva de la otra o si las dos han surgido de una tercera, a partir de la cual han desarrollado cada una de ellas sistemas diferentes por una parte, pero por la otra también análogos. Así, a propósito del sánscrito y del griego, se abandonaron sucesivamente la hipótesis de Coeurdoux que creía encontrar huellas de la lengua primitiva y la de Anquetil que suponía una mezcla en la época del reino de Bactriana; y Bopp pudo refutar también a Schlegel para quien "la lengua india era la más antigua y las otras [latín, griego, lenguas germánicas y persas] eran más modernas y se derivaban de la primera".[47] Mostró que entre el sánscrito, el latín y el griego, y las lenguas germánicas había una relación "fraternal", pues el sánscrito no era la lengua madre de las otras, sino más bien su hermana mayor, la más cercana a una lengua que habría sido el origen de toda esta familia.

Vemos que la historicidad se ha introducido en el dominio de las lenguas como en el de los seres vivos. Para que pueda pensarse en una evolución —que no sea sólo un recorrido de continuidades ontológicas—, ha sido necesario que se rompiera el plano ininterrumpido y liso de la historia natural, que la discontinuidad de las ramificaciones hiciera aparecer los planes de organización en su diversidad sin intermediario, que los organismos se ordenaran según las disposiciones funcionales que debían asegurar y que se anudaran así las relaciones de lo vivo con aquello que le permite existir. De la misma manera, ha sido necesario, para que la historia de las lenguas pudiera ser pensada, que se las separara de esta gran continuidad cronológica que las comunicaba sin ruptura hasta llegar al origen; ha sido necesario también liberarlas de la capa común de las representaciones en la que estaban presas; gracias a esta doble ruptura, apareció la heterogeneidad de los sistemas gramaticales con sus recortes propios, las leyes que prescriben el cambio en cada uno de ellos y los caminos que fijan las posibilidades de la evolución. Una vez suspendida la historia de las especies como sucesión cronológica de todas las formas posibles, lo vivo pudo, y sólo entonces pudo hacerlo, recibir una historicidad; de la misma manera, si en el orden del lenguaje no se hubiera suspendido el análisis de estas derivaciones indefinidas y de estas

47 F. Schlegel, *Von der Sprache tmd Weisheit der Indier,* trad. cit., p. 12.

mezclas sin limites que la gramática general presuponía siempre, el lenguaje no hubiera quedado jamás afectado por una historicidad interna. Fue necesario tratar el sánscrito, el griego, el latín y el alemán en una simultaneidad sistemática; se debió instalarlos, en ruptura con toda cronología, en un tiempo fraternal, para que sus estructuras se hicieran trasparentes y pudiera leerse allí una historia de las lenguas. Aquí, lo mismo que en cualquier otra parte, tuvieron que borrarse las señalizaciones cronológicas, redistribuirse sus elementos y así se constituyó una historia nueva que no enuncia sólo el modo de sucesión de los seres y su encadenamiento en el tiempo, sino también las modalidades de su formación. La empiricidad —se trata tanto de los individuos naturales cuanto de las palabras por medio de las cuales se los puede nombrar— está atravesada ahora por la Historia y en todo el espesor de su ser. Comienza el orden del tiempo.

Hay, sin embargo, una diferencia mayor entre las lenguas y los seres vivos. Éstos no tienen una historia verdadera a no ser por una cierta relación entre sus funciones y sus condiciones de existencia. Es verdad que su composición interna de individuos organizados hace posible su historicidad, pero ésta no se convierte en historia real a no ser por ese mundo exterior en el que viven. Así, pues, ha sido necesario que esta historia apareciese en plena luz y fuera descrita en un discurso, que a la anatomía comparada de Cuvier se añadiera el análisis del medio y de las condiciones que actúan sobre lo vivo. La "anatomía" del lenguaje, para usar la expresión de Grimm, funciona en cambio en el elemento de la Historia: pues es una anatomía de los cambios posibles, que enuncia no la coexistencia real de los órganos o su exclusión mutua, sino el sentido en el cual las mutaciones pueden o no pueden hacerse. La nueva gramática es inmediatamente diacrónica. ¿Cómo podría no ser así ya que su positividad sólo pudo ser instaurada por una ruptura entre el lenguaje y la representación? La organización interior de las lenguas, lo que ellas autorizan y lo que excluyen para poder funcionar no podía ser ya recobrado sino en la forma de las palabras; pero, en sí misma, esta forma no puede enunciar su propia ley sino remitiéndose a sus estados anteriores, a los cambios de que es susceptible, a las modificaciones que nunca se producen. Al cortar el lenguaje de lo que éste representa, se le hizo aparecer ciertamente por primera vez en su legalidad propia y a la vez se renunció a recobrarlo como no fuera en la historia. Se sabe que Saussure no pudo escapar a esta vocación diacrónica de la filología sino restaurando la relación del lenguaje con la representación, renuncia a reconstituir una "semiología" que, a la manera de la gramática general, define el signo por el enlace entre dos ideas. El

mismo acontecimiento arqueológico se ha manifestado, pues, de manera parcialmente diferente con respecto a la historia natural y al lenguaje. Al separar los caracteres de lo vivo o las reglas de la gramática de las leyes de una representación que se analiza, se ha hecho posible la historicidad de la vida y del lenguaje. Pero esta historicidad, en el orden de la biología, ha tenido necesidad de una historia complementaria que debería enunciar las relaciones del individuo y el medio; en un sentido, la historia de la vida es exterior a la historicidad de lo vivo; por ello, el evolucionismo constituye una teoría biológica, cuya condición de posibilidad fue una biología sin evolución —la de Cuvier. Por el contrario, la historicidad del lenguaje descubre en seguida, y sin intermediario, su historia; ambas se comunican entre sí desde el interior. En tanto que la biología del siglo XIX avanzará cada vez más hacia el exterior de lo vivo, hacia su otro lado, haciendo cada vez más permeable esta superficie del cuerpo en la que se detenía antes la mirada del naturalista, la filología destacara las relaciones que el gramático había establecido entre el lenguaje y la historia externa para definir una historia interior. Y ésta, una vez asegurada en su objetividad, podrá servir como hilo conductor para reconstituir, en provecho de la Historia propiamente dicha, los acontecimientos caídos más allá de toda memoria.

5. EL LENGUAJE CONVERTIDO EN OBJETO

Puede señalarse que los cuatro segmentos teóricos que acaban de ser analizados, por constituir sin duda alguna el suelo arqueológico de la filología, corresponden término por término y se oponen a Tos que permitieron definir la gramática general.[48] Al remontarnos del último al primero de estos cuatro segmentos, vemos que la teoría del *parentesco* entre las lenguas (discontinuidad entre las grandes familias y analogías internas en el régimen de cambios) se enfrenta a la teoría de la *derivación* que suponía incesantes factores de usura y de mezcla, actuando de la misma manera sobre todas las lenguas, sean las que fueren, a partir de un principio externo y con efectos ilimitados. La teoría de la *radical* se opone a la de la *designación:* pues la radical es una individualidad lingüística aislable, interior con respecto a un grupo de lenguas y que sirve antes que nada de núcleo a las formas verbales; en tanto que la raíz, franqueando el lenguaje por el lado de la naturaleza y del grito, se agotaba hasta no ser más que una sonoridad indefinidamente transformable, cuya función era un primer recorte nominal de las cosas. El estudio de las *variaciones inte-*

48 Cf. *supra,* p. 120.

riores de la lengua se opone también a la teoría de la *articulación* representativa: ésta definía las palabras y las individualizaba unas frente a otras al relacionarlas con el contenido que podían significar; la articulación del lenguaje era el análisis visible de la representación; ahora las palabras se caracterizan primero por su morfología y el conjunto de las mutaciones que cada una de sus sonoridades puede sufrir eventualmente. Por último y sobre todo, *el análisis interior* de la lengua se enfrenta al primado que el pensamiento clásico acordó al verbo *ser:* éste reinaba en los límites del lenguaje, por ser a la vez el primer lazo de las palabras y porque detentaba el poder fundamental de la afirmación; marcaba el umbral del lenguaje, indicaba su especificidad y lo remitía, de una forma que no podía ser borrada, a las formas del pensamiento. El análisis independiente de las estructuras gramaticales, tal como se lo practica a partir del siglo XIX, aisla por el contrario el lenguaje, lo trata como una organización autónoma, rompe sus ligas con los juicios, la atribución y la afirmación. El paso ontológico que el verbo *ser* aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto; de golpe, el lenguaje adquiere un ser propio. Y es este ser el que detenta las leyes que lo rigen.

El orden clásico del lenguaje se ha cerrado ahora sobre sí mismo. Ha perdido su transparencia y su función mayor en el dominio del saber. En los siglos XVII y XVIII era el desarrollo inmediato y espontáneo de las representaciones; en él recibían éstas de inmediato sus primeros signos, donde recortaban y reagrupaban sus trazos comunes, donde instauraban las relaciones de identidad o de atribución; el lenguaje era un conocimiento y el conocimiento era, con pleno derecho, un discurso. Con respecto a todo conocimiento, se encontraba pues en una situación fundamental: sólo se podía conocer las cosas del mundo pasando por él. No porque formara parte del mundo en un enmarañamiento ontológico (como en el Renacimiento), sino porque era el primer esbozo de un orden en las representaciones del mundo; porque era la manera inicial, inevitable, de representar las representaciones. En él se formaba cualquier generalidad. El conocimiento clásico era profundamente nominalista. A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él le pertenecen. Se ha convertido en un objeto de conocimiento entre otros muchos: al lado de los seres vivos, al lado de las riquezas y del valor, al lado de la historia de los acontecimientos y de los hombres. Muestra, quizá, conceptos propios, pero los análisis que tratan de él están enraizados en el mismo nivel de todos aquellos que conciernen a los conocimientos empíricos. Este alzamiento que permite a la *gramática general* ser al mismo tiempo Lógica y entrecruzarse con

ella, queda ahora nivelado. Conocer el lenguaje no es ya acercarse lo más posible al conocimiento mismo, es sólo aplicar los métodos del saber en general a un dominio particular de la objetividad.

Este nivelamiento del lenguaje que lo devuelve al *status* puro de objeto se encuentra compensado, sin embargo, de tres maneras. Primero, por el hecho de que es una mediación necesaria para todo conocimiento científico que quiere manifestarse como discurso. Fue en vano que se le dispusiera, desplegara y analizara bajo la mirada de la ciencia, siempre resurgió del lado del sujeto cognoscente —puesto que se trata, para él, de enunciar lo que sabe. De allí, dos preocupaciones que fueron constantes en el siglo XIX. Una consiste en querer neutralizar y como pulir el lenguaje científico, a tal punto que, despojado de toda singularidad propia, purificado de sus accidentes y de sus impropiedades —como si no pertenecieran a su esencia—, pudiera convertirse en el reflejo exacto, el doble meticuloso, el espejo límpido de un conocimiento que no es verbal. Es el sueño positivista de un lenguaje que sería mantenido al ras de lo que se sabe: un lenguaje-cuadro, como aquel que sin duda soñaba Cuvier, cuando propuso a la ciencia el proyecto de ser una "copia" de la naturaleza; frente a las cosas, el discurso científico sería el "cuadro"; pero cuadro tiene aquí un sentido fundamentalmente diferente al que tenía en el siglo XVIII; entonces se trataba de repartir la naturaleza en un cuadro constante de identidades y de diferencias, para el cual el lenguaje proporcionaba una *reja* primera, aproximativa y rectificable; ahora el lenguaje es un cuadro, pero en el sentido de que, separado de esa intrincación que le da un papel inmediatamente clasificador, se mantiene a una cierta distancia de la naturaleza para encantarla por su propia docilidad y recoger finalmente su retrato fiel.[49] La otra preocupación —enteramente diferente de la primera, si bien le es correlativa— consistió en buscar una lógica independiente de las gramáticas, de los vocabularios, de las formas sintéticas, de las palabras: una lógica que pudiera sacar a luz y utilizar las implicaciones universales del pensamiento manteniéndolas al abrigo de las singularidades de un lenguaje constituido que podría enmascararlas. Era necesario que naciera una lógica simbólica, con Boole, en la época misma en que los lenguajes se convertían en objetos de la filología: a pesar de las semejanzas superficiales y de algunas analogías técnicas, no se trataba de constituir un lenguaje universal como en la época clásica, sino de representar las formas y los encadenamientos del pensamiento fuera de todo lenguaje; dado que éste se convertía en objeto de las ciencias, era necesario inventar una lengua que fuera más bien simbolismo

[49] Cf G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrés des sciences naturelles* p. 4.

que lenguaje y que, por ello mismo, fuera transparente al pensamiento en el movimiento mismo que le permite conocer. Se podría decir que en un sentido el *álgebra lógica y* las *lenguas indoeuropeas* son dos productos de la disociación de la *gramática general:* éstas muestran el deslizamiento del lenguaje por el lado del objeto conocido, aquélla, el movimiento que lo hace oscilar del lado del acto cognoscitivo, al despojarlo, pues, de toda forma ya constituida. Pero sería insuficiente el enunciar el hecho bajo esta forma puramente negativa: en el nivel arqueológico, las condiciones de posibilidad de una lógica no verbal y la de una gramática histórica son las mismas. Su suelo de positividad es idéntico.

La segunda compensación al nivelamiento del lenguaje es el valor crítico que se ha prestado a su estudio. Convertido en realidad histórica espesa y consistente, el lenguaje forma el lugar de las tradiciones, de las costumbres mudas del pensamiento, del espíritu oscuro de los pueblos; acumula una memoria fatal que ni siquiera se conoce como memoria. Los hombres que creen, al expresar sus pensamientos en palabras de las que no son dueños, alojándolos en formas verbales cuyas dimensiones históricas se les escapan, que su proposito les obedece, no saben que se someten a sus exigencias. Las disposiciones gramaticales de una lengua son el *apriori* de lo que puede enunciarse en ella. La verdad del discurso está atrapada por la filología. De allí, esta necesidad de remontar las opiniones, las filosofías y, quizá, aun las ciencias, hasta las palabras que las han hecho posibles y, por ello, hasta un pensamiento cuya vivacidad no estaría apresada aún por la red de las gramáticas. Se comprende así también la renovación, muy marcada en el siglo XIX, de todas las técnicas de la exégesis. Esta reaparición se debe al hecho de que el lenguaje ha retomado la densidad enigmática que fue suya durante el Renacimiento. Pero ahora no se tratará de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse. El primer libro de El *capital* es una "exégesis" del valor; todo Nietzsche, una exégesis de algunas palabras griegas; Freud, la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso evidente, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo. La filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica. Allí donde, a fines del siglo XVIII, se trataba de fijar los límites del conocimiento, se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas. Dios es quizá menos un más allá del

saber que un cierto más acá de nuestras frases; y si el hombre occidental es inseparable de él, no es por una propensión invencible a traspasar las fronteras de la experiencia, sino porque su lenguaje lo fomenta sin cesar en la sombra de sus leyes: "Temo que no nos desembarazaremos de Dios nunca, pues aún creemos en la gramática".[50] La interpretación, en el siglo XVI, iba del mundo (cosas y textos a la vez) a la Palabra divina que se descifraba en él; la nuestra, en todo caso la que se formó en el siglo XIX, va de los hombres, de Dios, de los conocimientos o de las quimeras a las palabras que los hacen posibles; y lo que descubre no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje. Extraño comentario aquel al que se consagra la critica moderna: pues no va de la comprobación de que hay un lenguaje al descubrimiento de lo que quiere decir, sino del despliegue del discurso manifiesto a la puesta al día del lenguaje en su ser en bruto.

Los métodos de interpretación se enfrentan, pues, en el pensamiento moderno, a las técnicas de formalización: los primeros con la pretensión de hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo y lo más cerca posible de lo que se dice en él, sin él; las segundas, con la pretensión de controlar todo lenguaje eventual y de dominarlo por la ley de lo que es posible decir. Interpretar y formalizar se han convertido en las dos grandes formas de análisis de nuestra época: a decir verdad, no conocemos otras. Pero ¿conocemos las relaciones de la exégesis y de la fonnalización, somos capaces de controlarlas y de dominarlas? Pues si la exégesis nos lleva menos a un discurso primero que a la existencia desnuda de algo así como un lenguaje, ¿no va a quedar acaso constreñida a decir solamente las formas puras del lenguaje antes aun de que haya tomado un sentido? Pero para formalizar lo que se supone que es un lenguaje, ¿acaso no es necesario haber practicado un mínimo de exégesis e interpretado cuando menos todas estas figuras mudas como queriendo decir alguna cosa? La separación entre la interpretación y la fonnalización, la verdad es que nos presiona actualmente y nos domina. Pero no es tan rigurosa, la horquilla que dibuja no se hunde demasiado lejos en nuestra cultura, sus dos brazos son demasiado contemporáneos para que podamos decir solamente que prescribe una elección simple o que nos invita a optar entre el pasado que creía en el sentido y el presente (el futuro) que ha descubierto el significante. Se trata, de hecho, de dos técnicas correlativas cuyo suelo común de posibilidad está formado por el ser del lenguaje, tal como se constituyó en el umbral de la época mo-

50 Nietzsche, Die *Götzendämmerung, Nietzsches Gesammelte Werke,* Musa-non Verlag, Munich, 1926, t. XVII, p. 73.

cierna. La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente. Lo que explica muy bien el doble camino del siglo XIX hacia el formalismo del pensamiento y hacia el descubrimiento del inconsciente —hacia Russell y hacia Freud. Y lo que explica también las tentaciones de doblar una hacia otra a las dos direcciones y por entrecruzarlas: tentativa de poner al día, por ejemplo, las formas puras que se imponen, antes de todo contenido, a nuestro inconsciente; o aun esfuerzo por hacer llegar hasta nuestro discurso el suelo de la experiencia, el sentido de ser, el horizonte vivido de todos nuestros conocimientos. El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí, con su disposición propia, el espacio general que define su *lugar común.*

Por último, la compensación final a la nivelación del lenguaje, la más importante, la más desatendida también, es la aparición de la literatura. De la literatura como tal, pues desde Dante, desde Hornero, había existido en el mundo occidental una forma de lenguaje que ahora llamamos "literatura". Pero la palabra es de fecha reciente, como también es reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser 'literario". A principios del siglo XIX, en la época en la que el lenguaje se hundía en su espesor de objeto y se dejaba, de un cabo a otro, atravesar por un saber, se reconstituyó por lo demás, bajo una forma independiente, de difícil acceso, replegada sobre el enigma de su nacimiento y referida por completo al acto puro de escribir. La literatura es la impugnación de la filología (de la cual es, sin embargo, la figura gemela): remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar y ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de las palabras. Desde la rebelión romántica contra un discurso inmovilizado en su ceremonia, hasta el descubrimiento de Mallarmé de la palabra en su poder impotente, puede verse muy bien cuál fue la función de la literatura, en el siglo XIX, en relación con el modo de ser moderno del lenguaje. Sobre el fondo de este juego esencial, el resto es efecto: la literatura se distingue cada vez más del discurso de ideas y se encierra en una intransitividad radical; se separa de todos los valores que pudieron hacerla circular en la época clásica (el gusto, el placer, lo natural, lo verdadero) y hace nacer en su propio espacio todo aquello que puede asegurarle la denegación lúdica (lo escandaloso, lo feo, lo imposible); rompe con toda definición de "géneros" como formas ajustadas a un orden de representaciones y se convierte en pura y simple manifestación de

un lenguaje que no tiene otra ley que afirmar —en contra de los otros discursos— su existencia escarpada; ahora no tiene otra cosa que hacer que recurvarse en un perpetuo regreso sobre sí misma, como si su discurso no pudiera tener como contenido más que decir su propia forma: se dirige a sí misma como subjetividad escribiente donde trata de recoger, en el movimiento que la hace nacer, la esencia de toda literatura; y así todos sus hilos convergen hacia el extremo más fino —particular, instantáneo y, sin embargo, absolutamente universal—, hacia el simple acto de escribir. En el momento en el que el lenguaje, como palabra esparcida, se convierte en objeto de conocimiento, he aquí que reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, cauta deposición de la palabra sobre la blancura de un papel en el que no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no hay otra cosa qué decir que no sea ella misma, no hay otra cosa qué hacer que centellear en el fulgor de su ser.

CAPÍTULO NOVENO

EL HOMBRE Y SUS DOBLES

1. EL RETORNO DEL LENGUAJE

Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico. En esta fecha entra, con respecto a cualquier mirada ulterior, en una región de sombras. Es más, acaso no debiera hablarse de oscuridad, sino de una luz un poco turbia, falsamente evidente y que oculta más de lo que manifiesta: en efecto, nos parece que del saber clásico lo sabemos todo si comprendemos que es racionalista, que otorga, desde Galileo y Descartes, un privilegio absoluto a la Mecánica, que supone un ordenamiento general de la naturaleza, que admite una posibilidad de análisis muy radical para descubrir el elemento o el origen, pero que presiente ya, a través de todos estos conceptos del entendimiento y a pesar de ellos, el movimiento de la vida, el espesor de la historia y el desorden, tan difícil de dominar, de la naturaleza. Pero el no reconocer el pensamiento clásico sino en tales signos es equivocar la disposición fundamental; es descuidar por completo la relación entre tales manifestaciones y lo que las hizo posibles. Pero ¿cómo reencontrar después de todo (de no ser por una técnica laboriosa y lenta) la compleja relación de las representaciones, las identidades, los órdenes, las palabras, los seres naturales, los deseos y los intereses, a partir del momento en que se deshizo toda esta gran red en la que las necesidades organizaron por sí mismas su producción, en la que los vivientes se replegaron sobre las funciones esenciales de la vida, en la que las palabras se fatigan con su historia material —en breve, a partir del momento en el que las identidades de la representación han dejado de manifestar sin reticencias ni residuos el orden de los seres? Ahora queda abolido todo el sistema de las rejas que analizaba la sucesión de las representaciones (pequeña serie temporal que se desarrolla en el espíritu de los hombres) para hacerla oscilar, para detenerla, desplegarla y repartirla en un cuadro permanente, así como todas las sutilezas constituidas por las palabras y el discurso, por los caracteres y la clasificación, por las equivalencias y el cambio, a tal grado que

es difícil reencontrar la manera en que pudo funcionar este conjunto. La última "pieza" que saltó —y cuya desaparición ha alejado para siempre de nosotros al pensamiento clásico— es justo la primera de estas rejas: el discurso que aseguraba el despliegue inicial, espontáneo, ingenuo de la representación en un cuadro. Desde el día en que dejó de existir y de funcionar en el interior de la representación como su primera puesta en orden, el pensamiento clásico dejó de sernos directamente accesible a la vez.

El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas —digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadricular espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX, encontraron su viejo y enigmático espesor; pero esto no basta para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el Renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos. Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar a nosotros más que de un modo disperso: para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas umversalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llega a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo. Este desparramamiento impone al lenguaje si no un privilegio, sí cuando menos un destino que nos parece singular cuando se le compara con el del trabajo o el de la vida. Al disociarse el cuadro de la historia natural, los seres vivos no quedaron dispersos, sino agrupados, por el contrario, en tomo al enigma de la vida; al desaparecer el análisis de las riquezas, todos los procesos económicos se reagruparon en tomo a la producción y a lo que la hada posible; en cambio, al disiparse la unidad de la gramática general —el discurso—, apareció el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna. Quizá por esta razón se mantuvo alejada del lenguaje durante mucho tiempo la reflexión filosófica. Mientras buscaba incansablemente por el lado de la vida o del trabajo alguna cosa que fuera su objeto, sus mójelos conceptuales o su suelo real y fundamental, no prestó sino una atención marginal al lenguaje; para ella se trataba sobre todo de alejar los obstáculos que podía oponer a su tarea; por ejemplo, era necesario liberar a las palabras de los contenidos silenciosos que las enajenaban o también de ablandar el lenguaje

y hacerlo desde el interior como fluido a fin de que, libre de las espacializaciones del entendimiento, pudiera entregar el movimiento de la vida y su duración propia. El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se podría decir aún que en el xx, si el filólogo Nietzsche —y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros— no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje.

Y he aquí que en este espacio filosófico-filológico que Nietzsch'e abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar. Aparecieron ahora, como otros tantos proyectos (quimeras ¿quién puede saberlo en ese instante?), los temas de una formalización universal de todo discurso o los de una exégesis integral del mundo que sería, a la vez, la demitificación perfecta, o los de una teoría general de los signos; o aun el tema (sin duda históricamente el primero) de una transformación sin residuo, de una reabsorción integral de todos los discursos en una sola palabra, de todos los libros en una sola página, de todo el mundo en un solo libro. La gran tarea a la que se dedicó Mallarmé, hasta el fin de su vida, es la que nos domina ahora; en su balbuceo encierra todos nuestros esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad quizá imposible el ser dividido del lenguaje. La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche le prescribía a la filosofía. Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba,* ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos y deilos* para designar a los otros.[1] Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario. En tanto que Nietzsche mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que habla, y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el interior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: *Ecce homo,* Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría de sí mismo. Es muy posible que todas estas cuestiones que atraviesan actualmente nuestra curiosidad (¿Qué es

[1] Nietzsche, Zur *Genealogie der Moral, I,* § *5.*

el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y en nuestras enfermedades, todo esto ¿habla, cuál es su lenguaje, según cuál gramática? ¿Es todo significativo o qué y para quién y de acuerdo con qué reglas? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama "literatura"?), es muy posible que todas estas interrogantes se planteen actualmente en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que le dio Mallarmé.

Actualmente sabemos de dónde provienen estas preguntas. Se hicieron posibles por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje se encontró como fragmentado; pero se hicieron necesarias después de que, con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento fue conducido de nuevo, y en forma violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? En cierto sentido, esta pregunta releva a aquellas que, en el siglo XIX, se referían a la vida o al trabajo. Pero el *status* de esta investigación y de todas las preguntas que la diversifican no está perfectamente claro. ¿Acaso es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento —este pensamiento que habla desde hace miles de años sin saber lo que es hablar y ni siquiera que habla— va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? ¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y,al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses? ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumar, cuando más, ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII? La división del lenguaje, contemporánea de su paso a la objetividad filológica, no sería, pues, más que la consecuencia más recientemente visible (por ser la más secreta y la más fundamental) de la ruptura del orden clásico; al esforzarnos por dominar esta fisura y por hacer aparecer por entero al lenguaje, llevaríamos a su término lo que pasó antes de nosotros y sin nosotros, hacía fines del siglo XVIII. Pero, ¿qué sería, pues, este logro? Al querer reconstituir la unidad perdida del lenguaje, ¿se va acaso hasta el término de un pensamiento que es

el del siglo XIX o acaso se dirige uno a formas que son ya incompatibles con él? La dispersión del lenguaje está ligada, en efecto, de un modo fundamental, a este acontecimiento arqueológico que puede designarse por la desaparición del Discurso. El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje, podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente.

Es verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué, como todo el mundo, puedo planteármelas —y no puedo dejar de planteármelas ahora. Sólo quienes no saben leer se asombrarán de que lo haya apresado más claramente en Cuvier, en Bopp y en Ricardo que en Kant o en Hegel.

2. EL LUGAR DEL REY

Sería necesario sin duda alguna detenernos en tanta ignorancia, en tantas interrogaciones que quedan en suspenso: allí se fija el fin del discurso y, quizá, la reiniciación del trabajo. Sin embargo, quedan aún algunas palabras por decir. Palabras cuyo *status* es sin duda difícil de justificar, pues se trata de introducir en el último instante y como por un golpe de teatro artificial, un personaje que hasta ahora no había figurado en el gran juego clásico de las representaciones. Nos gustaría reconocer la ley previa de este juego en el cuadro de *Las meninas,* en el que la representación está representada en cada uno de sus momentos: pintor, paleta, gran superficie oscura de la tela vuelta, cuadros colgados en el muro, espectadores que miran y que, a su vez, son encuadrados por los que los miran; por último, en el centro, en el corazón de la representación, lo más cerca posible de lo esencial, el espejo que muestra lo que es representado, pero como un reflejo tan lejano, tan hundido en el espacio irreal, tan extraño a todas las miradas que se vuelven hacia otra parte, que no es más que la duplicación más débil de la representación. Todas las líneas interiores del cuadro y, sobre todo, las que vienen del reflejo central, apuntan hacia aquello mismo que es representado, pero que está ausente. Es a la vez objeto —ya que es lo que el artista representado está en vías de recopiar sobre su tela— y sujeto —ya que lo que el pintor tenía ante los ojos, al representarse en su trabajo, era a él mismo, dado que las miradas figuradas sobre el cuadro se dirigen hacia este empla-

zamiento ficticio del personaje regio que es el lugar real del pintor, por cuanto, en última instancia, el huésped de este lugar ambiguo en el que alternan como en un parpadeo sin límite el pintor y el soberano, es el espectador, cuya mirada transforma el cuadro en un objeto, representación pura de esta carencia esencial. Además esta carencia no es una laguna, a no ser para el discurso que laboriosamente descompone el cuadro, pues no deja nunca de estar habitada y de manera real como lo prueban la atención del pintor representado, el respeto de los personajes que figuran en el cuadro, la presencia de la gran tela vista del revés y nuestra mirada, la de nosotros para quienes existe este cuadro y para la cual fue dispuesto desde el fondo de los tiempos.

En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la "representación en cuadro", jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido. Con toda certeza podrá decirse que la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas eran, en cierto sentido, otras tantas maneras de reconocer al hombre, pero es necesario hacer una distinción. Las ciencias naturales han tratado, sin duda alguna, al hombre como una especie o un género: la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII es testimonio de ello. La gramática y la economía, por su parte, utilizaban nociones como las de necesidad, deseo o memoria e imaginación. Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aislan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que sin embargo ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un *status* más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en la que funcionaba excluían la existencia de una ciencia clásica del hombre.

Es necesario hacer notar que, en la *episteme* clásica, las funciones de la "naturaleza" y de la "naturaleza humana" se oponían de un cabo a otro: la naturaleza hacía surgir, por el juego de una yuxtaposición real y desordenada, la diferencia en el continuo ordenado de los

seres; la naturaleza humana hacía aparecer lo idéntico en la cadena desordenada de las representaciones y lo hacía por medio de un juego de exposición de las imágenes. La una implica el enturbiamiento de una historia por la constitución de paisajes actuales; la otra implica la comparación de elementos inactuales que deshacen la trama de una sucesión cronológica. A pesar de esta oposición o, más bien, a través de ella, vemos dibujarse la relación positiva entre la naturaleza y la naturaleza humana. Juegan, en efecto, con elementos idénticos (lo mismo, lo continuo, la diferencia inperceptible, la sucesión sin ruptura); ambas hacen aparecer sobre una trama ininterrumpida la posibilidad de un análisis general que permite repartir identidades aislables y diferencias visibles según un espacio en cuadro y una sucesión ordenada. Pero ellas no llegan a esto la una sin la otra y es por ello por lo que se comunican. En efecto, por el poder que detenta de duplicarse (en la imaginación y el recuerdo, y la atención múltiple que compara), la cadena de las representaciones puede reencontrar, por debajo del desorden de la tierra, la capa sin ruptura de los seres; la memoria, en principio azarosa y entregada a los caprichos de las representaciones tal como éstas se ofrecen, se fija poco a poco en un cuadro general de todo lo que existe; entonces, el hombre puede hacer entrar al mundo en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación. En el acto de hablar o, más bien (manteniéndose lo más cerca posible de lo que hay de esencial para la experiencia clásica del lenguaje), en el acto de *nombrar,* la naturaleza humana, como pliegue de la representación sobre sí misma, transforma la sucesión lineal de los pensamientos en un cuadro constante de seres parcialmente diferentes: el discurso en el que duplica sus representaciones y las manifiesta la liga a la naturaleza. A la inversa, la cadena de los seres está ligada a la naturaleza humana por el juego de la naturaleza: dado que el mundo real, tal como se da a las miradas, no es el desarrollo puro y simple de la cadena fundamental de los seres, sino que ofrece los fragmentos enmarañados de él —repetidos y discontinuos—, la serie de las representaciones en el espíritu no está constreñida a seguir el camino continuo de las diferencias imperceptibles; los extremos se tocan allí, las mismas cosas se dan allí varias veces; los rasgos idénticos se superponen en la memoria; las diferencias estallan. Así, la gran capa indefinida y continua se imprime en caracteres distintos, en rasgos más o menos generales, en marcas de identificación. Y, como consecuencia, en palabras. La cadena de los seres se convierte en discurso, ligándose por ello a la naturaleza humana y a la serie de las representaciones.

Esta puesta en •comunicación de la naturaleza y la naturaleza humana, a partir de dos funciones opuestas pero complementarias,

ya que no se puede ejercer la una sin la otra, lleva consigo grandes consecuencias teóricas. Para el pensamiento clásico, el hombre no se aloja en la naturaleza por intermedio de esta "naturaleza" regional, limitada y específica que le ha sido acordada como derecho de nacimiento al igual que a todos los demás seres. Si la naturaleza humana se enreda con la naturaleza, ello ocurre por los mecanismos del saber y por su funcionamiento; o más bien, en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas" están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural.

En cambio, en el punto de encuentro entre la representación y el ser, allí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana —en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre—, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las percepciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se yuxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan. La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un "cuadro": sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, *corpus* de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico. No existe, pues, sino para ser transparente; ha perdido esta consistencia secreta que, en el siglo XVI, lo espesaba en una palabra por descifrar y lo enmarañaba con las cosas del mundo; no había adquirido aún esta existencia múltiple sobre la cual nos interrogamos hoy en día: en la época clásica, el discurso es esta necesidad traslúcida a través de la cual pasan la representación y los seros —cuando los seres son representados en relación con

el espíritu, cuando la representación hace visibles a los seres en su verdad. La posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras: éstas no son justamente ni marcas por descifrar (como en la época del Renacimiento), ni instrumentos más o menos fieles y manejables (como en la época del positivismo); forman, más bien, la red incolora a partir de la cual se manifiestan los seres y se ordenan las representaciones. De allí, sin duda, el hecho de que la reflexión clásica sobre el lenguaje, si bien forma parte de una disposición general en la que entra con el mismo título que el análisis de las riquezas y la historia natural, ejerza, en relación con ellos, un papel rector.

Pero la consecuencia esencial es que el lenguaje clásico como discurso *común* de la representación y de las cosas, como lugar en el interior del cual se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería "la ciencia del hombre". En tanto que este lenguaje habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí, pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser. El discurso que, en el siglo XVII, enlazó entre sí el "pienso" y el "soy" de quien trataba con él —este discurso permanece, bajo una forma visible, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El paso del "pienso" al "soy" se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, pues, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el "soy" no ha sido interrogado ni analizado por sí mismo. O, por mejor decir, estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso que es profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y del ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito.

3. LA ANALÍTICA DE LA FINITUD

Cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de la riqueza se convierte en economía, cuando, sobre todo, la reflexión sobre el lenguaje se hace filología y se borra este *discurso* clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, en-

tonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las meninas,* pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real. Como si, en este espacio vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velázquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura, todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramiento suponemos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su imperceptible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación. El motivo de esta presencia nueva, la modalidad que le es propia, la disposición singular de la *episteme* que la autoriza, la nueva relación que a través de ella se establece entre las palabras, las cosas y su orden —todo esto puede sacarse ahora a luz. Cuvier y sus contemporáneos habían pedido que la vida se definiera a sí misma y, en la profundidad de su ser, definiera también las condiciones de posibilidad de lo vivo; de la misma manera, Ricardo exigió del trabajo las condiciones de posibilidad del cambio, de la ganancia y de la producción; los primeros filólogos buscaron también en la profundidad histórica de las lenguas la posibilidad del discurso y de la gramática. Por este hecho mismo, la representación dejó de tener valor, con respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras, como su lugar de origen y sede primera de su verdad; con relación a ellos, la representación no era ahora más que un efecto que les respondía de modo más o menos revuelto en una conciencia que los aprehendía v los restituía. La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es, por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno —menos aún quizá, la apariencia— de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior. En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Éste, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado —mejor dicho, requerido— por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en lugar que no es sólo privilegiado, sino or-

denador del conjunto que forman: aun si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie), ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción. Pero esta designación imperiosa es ambigua. En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. La finitud del hombre se anuncia —y de manera imperiosa— en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible.

Pero, a decir verdad, este primer descubrimiento de la finitud es inestable; no hay nada que permita detenerlo en ella; y ¿acaso no podría suponerse que promete a la vez este mismo infinito que rehusa, de acuerdo con el sistema de la actualidad? La evolución de la especie quizá no está aún terminada; las formas de la producción y del trabajo no dejan de modificarse y quizá llegará el día en el que el hombre no encontrará ya en su trabajo el principio de su enajenación, ni en sus necesidades el recuerdo constante de sus límites; y nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas. La finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica, más que el rigor del límite, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza. Sin embargo, todos estos contenidos, con todo lo que sustraen y todo lo que dejan también señalar hacia los confines del tiempo, no tienen positividad en el espacio del saber, no se ofrecen a la tarea de un conocimiento posible a no ser ligados por completo a la finitud. Pues

no estarían allí, en esta luz que los ilumina por una cierta parte, si el hombre que se descubre a través de ellos estuviera preso en la apertura muda, nocturna, inmediata y feliz de la vida animal; pero tampoco se darían en el ángulo agudo que los disimula a partir de sí mismos, si el hombre pudiera recorrerlos por entero en el relámpago de un entendimiento infinito. Pero, para la experiencia del hombre, se da un cuerpo que es su cuerpo —fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas; para esta misma experiencia, el deseo se da como apetito primordial a partir del cual toman valor todas las cosas y un valor relativo; para esta misma experiencia, se da un lenguaje al filo del cual pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades. Es decir que cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud. Ahora bien, ésta no es la esencia más purificada de la positividad, pero es aquello a partir de lo cual es posible que aparezca. El modo de ser de la vida y aquello mismo que hace que la vida no exista sin prescribirme sus formas, me son dados, fundamentalmente, por mi cuerpo; el modo de ser de la producción, la pesantez de sus determinaciones sobre mi existencia, me son dados por mi deseo; y el modo de ser del lenguaje, todo el surco de historia que las palabras hacen brillar en el instante en que se las pronuncia y quizá en un tiempo aún más imperceptible, sólo me son dados a lo largo de la tenue cadena de mi pensamiento parlante. En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud —que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje; y, sin embargo, es radicalmente distinta: allá, el límite no se manifiesta como determinación impuesta ai hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto.

Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podra fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito. Y el primer carácter cuyo modo de ser del hombre señalará esta analítica o, más bien, el espacio en el que se desplegará por entero, es el de la repetición —de la identidad y de la diferencia entre lo positivo y lo fundamental—; la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana de lo vivo es la misma que aquella, fundamental, a par-

tir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica; el deseo, que liga y separa a los hombres en la neutralidad del proceso económico, es el mismo a partir del cual cualquier cosa es deseable para mí; el tiempo que sostiene a los lenguajes, se aloja en ellos y termina por usarlos, es el tiempo que estira mi discurso aun antes de que yo lo haya pronunciado en una sucesión que nadie puede dominar. De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo Mismo la identidad y la diferencia de las positividades y su fundamento. Vemos cómo la reflexión moderna, desde el primer inicio de esta analítica, lleva, por un rodeo, hacia un cierto pensamiento sobre lo Mismo —donde la Diferencia es lo mismo que la Identidad— a la exposición de la representación, con su dilatación en cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico. En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud —tan ligada al destino del pensamiento moderno— va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al Cogito repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.

Se dirá tal vez que no era necesario esperar el siglo XIX para que la idea de la finitud fuera sacada a luz. Es verdad que quizá sólo la desplazó en el espacio del pensamiento, haciéndola desempeñar un papel más complejo, más ambiguo, menos fácil de rodear: para el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, era su finitud la que constreñía al hombre a vivir una existencia animal, a trabajar con el sudor de su frente, a pensar con palabras opacas; era esta misma finitud la que le impedía conocer en forma absoluta los mecanismos de su cuerpo, los medios de satisfacer sus necesidades, el método para pensar sin el peligroso auxilio de un lenguaje tramado de hábitos y de imaginaciones. Como inadecuación al infinito, el límite del hombre daba cuenta también de la existencia de esos contenidos empíricos, lo mismo que de la imposibilidad de conocerlos inmediatamente. Y así la relación negativa con el infinito —ya sea que se lo concibiera como creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el interior del ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad o enlace de la representación con la impresión— se daba como anterior a la empiricidad del hombre y al conocimiento que pudiera tomar de ella. Con un solo movimiento, fundaba la existencia del cuerpo, pero sin referencia recíproca ni circularidad, de las necesidades y de las palabras y la imposibilidad de dominarlos por medio de un conocimiento absoluto. La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el inte-

rior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita. De allí, el juego interminable de una referencia duplicada: si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas. En otros términos, para el pensamiento clásico, la finitud (como determinación positivamente constituida a partir de lo infinito) da cuenta de esas formas negativas que son el cuerpo, la necesidad, el lenguaje y el conocimiento limitado que de ellas puede tenerse; para el pensamiento moderno, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo (que tienen su existencia, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento; y a la inversa, los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje. En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria: en efecto, se exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudiesen tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de lo infinito y la de su determinación en la finitud permitían una y otra. Pero, desde que los contenidos empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo inútil; la finitud no dejaba de referirse a sí misma (de la positividad de los contenidos a las limitaciones del conocimiento, y de la positividad limitada de éste al saber limitado de los contenidos). Así, pues, todo el campo del pensamiento occidental se invirtió. Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación y de lo infinito y un *análisis* de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en una oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero éstas no son nunca más que tentaciones, disputadas de inmediato y como minadas desde el interior, ya que no puede tratarse más que de metafísicas medidas por las finitudes humanas: metafísica de una vida que converge hacia el hombre aun cuando no se detenga en él; metafísica de un trabajo que libera al hombre de tal suerte que él, a su vez, puede librarse del trabajo; metafísica de un lenguaje que el hombre puede apropiarse de nuevo en la

conciencia de su propia cultura. De tal suerte que el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural.

Pero el fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre. No hay que creer, sin embargo, que ha surgido de súbito en nuestro horizonte, imponiéndose de una manera abrupta y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje, no es la miseria positiva del hombre la que ha reducido violentamente la metafísica. Sin duda alguna, en el nivel de las apariencias, la modernidad empieza desde que el ser humano se puso a existir dentro de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; desde que se puso a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; desde que alojó su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el *apriori* histórico y general de cada uno de sus saberes, el hombre moderno —este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante— sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. Se comprende, en estas condiciones, que el pensamiento clásico y todos aquellos que lo precedieron hayan podido hablar del espíritu y del cuerpo, del ser humano, de su lugar tan limitado en el universo, de todos los límites que miden su conocimiento o su libertad, pero que ninguno de ellos haya conocido jamás al hombre tal como se da al saber moderno. El "humanismo" del Renacimiento, el "racionalismo" de los clásicos han podido dar muy bien un lugar de privilegio a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre.

4. LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL

El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. Pero ¿acaso no desempeñaba la naturaleza humana de los empiristas el mismo papel en el siglo XVIII? De hecho lo que se analizaba entonces eran las propiedades y las formas de la representación que permitían el conocimiento en general (así, Condillac definía las operaciones necesarias y suficientes para que la representación se despliegue en conocimiento: reminiscencia, conciencia de sí, imaginación, memoria); ahora que el lugar del análisis no es ya el de la representación, sino el hombre en su finitud, se trata de sacar a luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Para el movimiento general del pensamiento moderno, importa poco dónde se localicen estos contenidos: el punto no es saber si se los ha buscado en la introspección o en otras formas de análisis. Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de ***hombre.*** Se vio nacer entonces dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una ***naturaleza*** del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos. Ha habido también análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una ***historia*** del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas.

Ahora bien, estos análisis tienen esto de particular: que no tie-

nen, al parecer, ninguna necesidad unos de otros; más bien, que pueden prescindir de cualquier recurso a una analítica (o a una teoría del sujeto); pretenden reposar sólo en sí mismos, ya que son los contenidos mismos los que funcionan como una reflexión trascendental. Pero, de hecho, la búsqueda de una naturaleza o de una historia del conocimiento, en el movimiento en que rebaja la dimensión propia de la crítica hacia los contenidos de un conocimiento empírico, supone el uso de una cierta crítica. Crítica que no es el ejercicio de una reflexión pura, sino el resultado de una serie de particiones más o menos oscuras. Y, en primer lugar, de particiones relativamente dilucidadas, aun en caso de que sean arbitrarias: la que distingue el conocimiento rudimentario, imperfecto, mal equilibrado, naciente, de aquel que pudiera llamarse, si no acabado, cuando menos constituido en sus formas estables y definitivas (esta partición hace posible el estudio de las condiciones naturales del conocimiento); la que distingue la ilusión de la verdad, la quimera ideológica de la teoría científica (esta partición hace posible el estudio de las condiciones históricas del conocimiento); pero hay una partición más oscura, y más fundamental: es la de la verdad misma; en efecto, debe existir una verdad que es del orden del objeto —aquella que se esboza poco a poco, se forma, se equilibra y se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción, aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y que la historia se instaura en un *status* desenajenado—; pero debe existir también una verdad que es del orden del discurso —una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero. Es el status de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo. Una de dos: o bien este discuso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatoló-

gico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición.

Por ello es por lo que el pensamiento moderno no ha podido evitar —y justo a partir de este discurso ingenuo— el buscar el lugar de un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraizan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Un papel tan complejo, tan sobredeterminado y tan necesario le fue otorgado en el pensamiento moderno al análisis de lo vivido. En efecto, lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero; permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia, a condición, empero, de que el cuerpo y, a través de él, la naturaleza, sean dados primero en la experiencia de una espacialidad irreductible y de que la cultura, portadora de la historia, sea experimentada primero en lo inmediato de las significaciones sedimentadas. Puede comprenderse muy bien que el análisis de lo vivido se haya instaurado, en la reflexión moderna, como una disputa radical entre el positivismo y la escatología; que haya intentado restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental; que haya querido conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre. Ello no quita que el análisis de lo vivido sea un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje meticuloso y descriptivo, demasiado retirada sin embargo Sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos. Trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida. No hace, pues, más que satisfacer, con

mucho cuidado, las exigencias prematuras que se plantearon desde que se quiso hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental. Vemos qué red apretada liga, a pesar de las apariencias, los pensamientos de tipo positivista o escatológico (el marxismo está en el primer rango) y las reflexiones inspiradas de la fenomenología. El acercamiento reciente no pertenece al orden de la conciliación tardía: en el nivel de las configuraciones arqueológicas, eran necesarios unos y otros —y los unos a los otros— a partir de la constitución del postulado antropológico, es decir, desde el momento en que el hombre apareció como duplicado empírico-trascendental.

La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizados); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante, por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe. Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre. Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de Promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto —y habría un superhombre—; esto en una filosofía del Retomo quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia. ¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?

5. EL COGITO Y LO IMPENSADO

Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico-trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan, si bien a partir de sí, las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un *cogito;* pero tampoco

puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí. El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado. Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. Ésta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza (a la cual se oponen el combate perpetuo y la incertidumbre de los filósofos), sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí. La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? ¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza entenada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen como un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido, desde el principio del juego, a alojar su palabra y su pensamiento, como si éstos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre esta trama de posibilidades innumerables? Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce.

A partir de este desplazamiento de la cuestión trascendental, el pensamiento contemporáneo no pudo evitar el reanimar el tema del cogito. ¿Acaso Descartes no descubrió la imposibilidad de que no fueran pensadas a partir del error, de la ilusión, del sueño y de la locura, de todas las experiencias del pensamiento no fundadas —tanto que el pensamiento de lo mal pensado, de lo no verdadero, de lo quimérico, de lo puramente imaginario aparecían como lugar de posibilidad de todas estas experiencias y primera evidencia irrecusable? Pero el *cogito* moderno es tan diferente del de Descartes como nuestra reflexión trascendental está alejada del análisis kantiano. Para Descartes se trataba de sacar a luz al pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el *cogito* moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado; le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser siempre retomada) recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable. En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante. Pero no remite todo el ser de las cosas al pensamiento sin ramificar el ser del pensamiento justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa.

Este doble movimiento propio del *cogito* moderno explica por qué el "pienso" no conduce a la evidencia del "soy"; en efecto, tan luego como se muestra el "pienso" comprometido en todo un espesor en el que está casi presente, que anima, si bien en el modo ambiguo de una duermevela, no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que "soy": ¿acaso puede decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el queimi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa no sólo cuando lo he terminado, sino aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo

decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que desarrolla consigo y que me levanta por un instante en su cumbre, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte? Puedo decir con igual justeza que soy y que no soy todo esto; el *cogito* no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: ¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del cogito pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que "posee pensamiento" y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado? Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cual el pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él.

Esto tiene dos consecuencias. La primera es negativa y de orden puramente histórico. Puede parecemos que la fenomenología ha juntado el tema cartesiano del cogito y el motivo trascendental que Kant desprendió de la crítica de Hume; Husserl habría reanimado así la vocación más profunda de la ratio occidental, curvándola sobre sí misma en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y fundamento de la posibilidad de su propia historia. A decir verdad, Husserl no pudo efectuar esta conjunción sino en la medida en que el análisis trascendental había cambiado su punto de aplicación (éste fue transportado de la posibilidad de una ciencia de la naturaleza a la posibilidad de que el hombre se piense) y en que el cogito había modificado su función (ésta no es ya el conducir a una existencia apodíctica a partir de un pensamiento que se afirma por todo lo que piensa, sino el mostrar cómo el pensamiento puede escaparse a sí mismo y conducir de este modo a una interrogación múltiple y proliferadora sobre el ser). La fenomenología es, pues, mucho menos la retoma de un viejo destino racional del Occidente, cuanto la verificación, muy sensible y ajustada, de la gran ruptura que se produjo en la *episteme* moderna a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Si tiene alguna liga es con el descubrimiento de la vida, del trabajo y del lenguaje; es también con esta figura nueva que, bajo el viejo nombre de hombre, surgió hace menos aún de dos siglos; es con la interrogación sobre el modo de ser del hombre y

sobre su relación con lo impensado. Por ello, la fenomenología —aun si se esbozó primero a través del antipsicologismo o, más bien, en la medida misma en que hizo resurgir, *frente a él,* el problema del *apriori* y el motivo trascendental— no pudo conjurar jamás el insidioso parentesco, la vecindad a la vez prometedora y amenazante, con los análisis empíricos del hombre; y por ello también, al inaugurarse por una reducción al cogito, condujo siempre a cuestiones, a *la* cuestión ontológica. Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenología) no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del "pienso".

La otra consecuencia es positiva. Concierne a la relación entre el hombre y lo impensado o, más exactamente, a su aparición gemela en la cultura occidental. Se tiene fácilmente la impresión de que, a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; pero que por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero —a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión y ni aun a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente. ¿Acaso no es el inconsciente aquello que se da necesariamente al pensamiento científico que el hombre se aplica a sí mismo cuando deja de pensar en la forma de la reflexión? De hecho, lo inconsciente y, de una manera general, las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la *episteme,* sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable: un poco la sombra

contenida del hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al Für *sich,* de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad. En vano trató de aproximarse este doble: es extraño y el papel del pensamiento, su iniciativa propia, será acercarlo más a sí mismo; todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado —de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido.

En la experiencia moderna, la posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la *episteme,* implicaron un imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior; poco importa que esté amonedado bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo, de un deber de tomar por su cuenta el destino occidental o de la pura y simple conciencia de cumplir una tarea de funcionario en la historia; lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona. Hace también moverse lo que toca: no puede descubrir lo impensado o, cuando menos, ir en su dirección, sin aproximarlo en seguida de suyo —o quizá también sin alejárselo, sin que el ser del hombre, en todo caso, ya que se despliega en esta distancia, no se altere por ese hecho mismo. Hay allí algo profundamente ligado a nuestra modernidad: fuera de las morales religiosas, el Occidente no ha conocido, sin duda alguna, más que dos formas de ética: la antigua (en la forma del estoicismo o del epicureísmo) se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad; aun el pensa-

miento político del siglo XVIII pertenece todavía a esta forma general; en cambio, la moderna no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado;[2] es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética. A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción. Dejemos hablar a aquellos que incitan al pensamiento a salir de su retiro y a hacer su elección; dejemos obrar a los que quieren, más allá de toda promesa y en la ausencia de virtud, constituir una moral. Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar. Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción —un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo han sabido por todos aquellos que han querido ignorarlo; pero también es cierto que Hegel, Marx y Freud lo sabían. ¿Puede decirse que lo ignoraban, en su profunda simpleza, aquellos que afirmaron que no hay filosofía sin elección política, que todo pensamiento es "progresista" o "reaccionario"? Su necedad es creer que todo pensamiento "expresa" la ideología de una clase; su involuntaria profundidad es mostrar con el dedo el moderno modo de ser del pensamiento. Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está simpre ligado, aun en su forma más indecisa, a la ética o a la política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él.

6. EL RETROCESO Y EL RETORNO AL ORIGEN

El último rasgo que caracteriza a la vez al modo de ser del hombre

[2] Entre ambos, forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal.

y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen. Relación muy diferente a la que el pensamiento clásico trató de establecer en sus génesis ideales. En el siglo XVIII, reencontrar el origen era volverse a colocar lo más cerca posible de la pura y simple duplicación de la representación: se pensaba la economía a partir del trueque, porque en él las dos representaciones que cada uno de los participantes se hacia de su propiedad y de aquella del otro eran equivalentes; al ofrecer la satisfacción de dos deseos casi idénticos, eran, en suma, "parejas". Se pensaba el orden de la naturaleza, antes de cualquier catástrofe, como un cuadro en el que los seres se seguían en un orden tan estrecho y sobre una trama tan continua que, de un punto a otro de esta sucesión, se desplazaría uno en el interior de una casi identidad, y de un extremo al otro habría sido conducido uno por la capa lisa de lo "parejo". Se pensaba el origen del lenguaje como la transparencia entre la representación de una cosa y la representación del grito, del sonido, de la mímica (del lenguaje de acción) que la acompañaba. Por último, el origen del conocimiento se buscaba por el lado de una serie pura de representaciones —serie tan perfecta y lineal que la segunda había remplazado a la primera sin que se tomara conciencia de ello, ya que no le era simultánea, no era posible establecer una diferencia entre ellas y no podía experimentarse la siguiente sino como "pareja" de la primera; sólo cuando aparecía una sensación más "pareja" a una precedente que todas las demás, podía jugar la reminiscencia, podía la imaginación representarse de nuevo una representación y afianzarse el conocimiento en esta duplicación. Poco importaba que este nacimiento fuera considerado como ficticio o real, que tuviera valor de hipótesis explicativa o de acontecimiento histórico: a decir verdad, estas distinciones sólo existen para nosotros; en un pensamiento para el cual el desarrollo cronológico se aloja en el interior de un cuadro, sobre el cual no constituye más que un recorrido, el punto de partida está a la vez fuera del tiempo real y en él: es este primer pliegue por el cual pueden tener lugar todos los acontecimientos históricos.

En el pensamiento moderno no es ya concebible tal origen: se ha visto cómo el trabajo, la vida y el lenguaje adquirieron su propia historicidad, en la cual están hundidos: así, pues, no podían enunciar jamás verdaderamente su origen, si bien toda su historia como que apunta, desde el interior, hacia él. Ya no es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse, en su trama misma, la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño: como la cima virtual de un cono en la cual todas las diferencias, todas las dispersiones, todas las discontinuidades estarían reducidas para no formar más que un punto de identidad, la impalpable

figura de lo Mismo, con poder de estallar, sin embargo, y convertirse en otro.

El hombre se constituyó a principios del siglo XIX en correlación con estas historicidades, con todas estas cosas implicadas en sí mismas y que indican, a través de su exposición, pero por sus propias leyes, la identidad inaccesible de su origen. Sin embargo, el hombre no tiene relación con su origen del mismo modo. En efecto, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas sustrayéndose a él; cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a luz lar, formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo. El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado. Éste no es para él el comienzo —una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje; debe buscarse en este pliegue en el que el hombre trabaja con toda ingenuidad un mundo laborado desde hace milenios, vive en la frescura de su existencia única, reciente y precaria, una vida que se hunde hasta las primeras formaciones orgánicas, compone en frases todavía no dichas (aun si las generaciones las han repetido) palabras más viejas que cualquier memoria. En este sentido, el nivel original es para el hombre, sin duda, aquello que le está más cercano: esta superficie que recorre inocentemente, siempre por primera vez y sobre la cual sus ojos, apenas abiertos, descubren figuras tan jóvenes como su mirada —figuras que no pueden tener edad, como no la tiene él, pero por una razón inversa: no se debe a que siempre sean tan jóvenes, sino a que pertenecen a un tiempo que no tiene ni las mismas medidas ni los mismos fundamentos que él. Pero esta pequeña superficie de lo originario que aloja toda nuestra existencia y nunca le hace falta (ni siquiera en el instante de la muerte en el que se descubre por el contrario como desnuda) no es lo inmediato de un nacimiento; está poblada de estas meditaciones complejas que han formado y depositado en su propia historia el trabajo, la vida y el lenguaje; de tal

suerte que en este simple contacto, desde el primer objeto manipulado, desde la manifestación de la necesidad más simple, desde el vuelo de la palabra más neutra, son todos los intermediarios de un tiempo que lo domina casi hasta el infinito, que el hombre reanima sin saberlo. Sin saberlo, si bien es necesario saberlo de cierta manera, pues es por ello por lo que los hombres entran en comunicación y se encuentran en la red ya anudada de la comprensión. Y, sin embargo, este saber es limitado, diagonal, parcial, ya que está rodeado por todas partes por una inmensa región de sombras en la que el trabajo, la vida y el lenguaje esconden su verdad (y su propio origen) a aquellos mismos que hablan, que existen y que hacen la obra.

Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la *Fenomenología del Espíritu,* es pues algo muy diferente de esta génesis ideal que había intentado reconstituir la época clásica; pero también es diferente (aunque esté ligado a él por una correlación fundamental) al origen que se dibuja, en una especie de más allá retrospectivo, a través de la historicidad de los seres. Lo originario en el hombre, no ha jugado aún; lejos de reconducir o aun solamente de señalar hacia una cima, real o virtual, de identidad, lejos de indicar el momento de lo Mismo o la dispersión de lo Otro, es aquello que desde el principio del juego lo articula sobre otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo llena de estrellas en medio de la duración de las cosas. Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen. Ahora bien, esta imposibilidad misma tiene dos aspectos: por una parte, significa que el origen de las cosas retrocede siempre, ya que se remonta a un calendario en el que el hombre no figura; pero, por otra parte, significa que el hombre, en oposición a estas cosas cuyo tiempo permite percibir el nacimiento centelleante en su espesor, es el ser sin origen, aquel "que no tiene patria ni fecha", aquel cuyo nacimiento jamás es accesible porque nunca ha tenido "lugar". Lo que se anuncia en lo inmediato de lo originario es, pues, que el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia: entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre,

separado de cualquier origen, está más allá. Tanto que es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio. Si en el orden empírico las cosas retroceden siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria.

Se ofrece así una tarea al pensamiento: la de impugnar el origen de las cosas, pero impugnarlo para fundamentarlo, reencontrando el modo de acuerdo con el cual se constituye la posibilidad del tiempo —este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer. Tal tarea implica el poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo. Así, éste quedaría suspendido en este pensamiento que sin embargo no se íe escapa, ya que nunca es contemporáneo del origen; pero esta suspensión tendría el poder de hacer oscilar esta relación recíproca entre el origen y el pensamiento; giraría en torno a sí mismo y el origen, convirtiéndose en aquello que el pensamiento tiene aún que pensar y siempre de nuevo, le estaría prometido en una inminencia siempre más cercana, nunca cumplida. El origen es, pues, aquello que está en vías de volver, la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre. Así, por tercera vez, el origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir, la prescripción que recibe el pensamiento y que se da a sí mismo de avanzar a paso de paloma hacia aquello que no ha cesado de hacerlo posible, de acechar ante sí, sobre la línea, siempre en retirada, de su horizonte, el día del que vino y del que viene en profusión.

En el momento mismo en que le fue posible el denunciar como quimeras las génesis descritas en el siglo XVIII, el pensamiento moderno instauró una problemática del origen muy compleja y muy enmarañada; esta problemática ha servido de fundamento a nuestra experiencia del tiempo y, desde el siglo XIX, han nacido a partir de ella todas las tentativas de reaprehender aquello que en el orden humano podía ser el comienzo y el recomienzo, el alejamiento y la presencia del inicio, el retorno y el fin. El pensamiento moderno ha establecido, en efecto, una relación con el origen que es la inversa para el hombre y para las cosas: autoriza así —pero frustra de

antemano y mantiene frente a ellos todo su poder de impugnación— los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre en el interior de la de las cosas, de manera que la unidad del tiempo se restaure y que el origen del hombre no sea más que una fecha, un pliegue, en la serie sucesiva de los seres (colocar este origen y con él la aparición de la cultura, la aurora de las civilizaciones en el movimiento de la evolución biológica); autoriza también el esfuerzo inverso y complementario por alinear de acuerdo con la cronología del hombre la experiencia que él tiene de las cosas, el conocimiento que ha tomado de ellas, las ciencias que ha podido constituir (de tal suerte que si todos los comienzos del hombre tienen su lugar en el tiempo de las cosas, el tiempo individual o cultural del hombre permite, en una génesis psicológica o histórica, definir el momento en el que las cosas reencontraron por primera vez el rostro de su verdad); en cada uno de estos dos alineamientos, el origen de las cosas y el del hombre se subordinan uno a otro; pero el hecho mismo de que haya dos alineamientos posibles e irreconciliables indica la asimetría fundamental que caracteriza al pensamiento moderno sobre el origen. Es más, este pensamiento hace llegar en una última luz y como en un día esencialmente reticente, una cierta capa de lo originario en la que, a decir verdad, ningún origen está presente, pero en la que el tiempo, sin comienzo, del hombre manifestaría para una memoria posible el tiempo sin recuerdo de las cosas; de allí una doble tentación: psicologizar todo conocimiento, sea el que fuere, y hacer de la psicología una especie de ciencia general de todas las ciencias; o a la inversa, describir esta capa originaria en un estilo que escapa a todo positivismo, de manera que a partir de allí se pueda inquietar la positividad de cualquier ciencia y reivindicar contra ella el carácter fundamental, inasible de esta experiencia. Pero, al darse como tarea el restituir el dominio de lo originario, el pensamiento moderno descubre allí al instante el retroceso del origen; y se propone en forma paradójica avanzar en la dirección en la que se realiza este retroceso y no cesa de profundizarse; trata de hacer aparecer del otro lado de la experiencia, como aquello que la sostiene por su retirada misma, como aquello que está más cerca de su posibilidad más visible, como aquello que es inminente en él; y si el retroceso del origen se da así en su mayor claridad ¿acaso no es el origen mismo el que se libera y se remonta hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo? Por ello el pensamiento moderno está consagrado, de un cabo a otro, a la gran preocupación del retorno, al cuidado de recomenzar, a esta extraña inquietud que lo hace sentirse obligado a repetir la repetición. Así, desde Hegel a Marx y a Spengler se ha desplegado el tema de un pensamiento que, por el movimiento en que se realiza —totalidad

reunida, reaprehensión violenta en el extremo del desenlace, ocaso solar— se curva sobre sí mismo, ilumina su propia plenitud, cierra su círculo, se reencuentra en todas las figuras extrañas de su odisea y acepta desaparecer en este mismo océano del que había surgido; al contrario de este retorno que aun si no es feliz sí es perfecto, se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen —allí donde los dioses se devuelven, donde crece el desierto, donde la τεχνή ha instalado el dominio de su voluntad; de tal suerte que no se trata de un acabamiento ni de una curva, sino más bien de este desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada; el extremo es, pues, lo más próximo. Pero el que esta capa de lo originario, descubierta por el pensamiento moderno en el movimiento mismo por el que inventó al hombre, prometa el vencimiento del acabamiento y de las plenitudes logradas, o restituya lo varío del origen —el procurado por su retroceso y el que profundiza su acercamiento— de cualquier manera, lo que prescribe pensar es algo así como lo "Mismo": a través del dominio de lo originario que articula la experiencia humana, sobre el tiempo de la naturaleza y de la vida, sobre la historia, sobre el pasado sedimentado de las culturas, el pensamiento moderno se esfuerza por reencontrar al hombre en su identidad —en esta plenitud o en esta nada que es él mismo—, la historia y el tiempo en esta repetición que hacen imposible pero que fuerzan a pensar y serla en aquello mismo que es.

Y por ello, en esta tarea infinita de pensar el origen lo más cerca y lo más lejos de sí, el pensamiento descubre que el hombre no es contemporáneo de aquello que lo hace ser —o de aquello a partir de lo cual es— sino que está preso en el interior de un poder que lo dispersa, lo retira lejos de su propio origen, pero allí le promete en una inminencia que quizá siempre sea hurtada; ahora bien, este poder no le es extraño; no se asienta lejos de él en la serenidad de los orígenes eternos y recomenzados sin cesar, pues entonces el origen sería efectivamente dado; este poder es aquel de su propio ser. El tiempo —pero ese tiempo que es él mismo— lo aleja también de la mañana de la que ha surgido y de aquella que le ha sido anunciada. Se ve cuán diferente es ese tiempo fundamental —ese tiempo a partir del cual podrá darse el tiempo a la experiencia— de aquel que desempeñaba un papel en la filosofía de la representación: entonces el tiempo dispersaba la representación dado que le imponía la forma de una sucesión lineal; pero pertenecía a la representación el restituirse a sí misma en la imaginación; duplicarse así perfectamente y dominar el tiempo; la imagen permitía retomar íntegramente el tiempo, reaprehender lo que había sido concedido a la sucesión y cons-

truir asi un saber tan verdadero como el de un entendimiento eterno. Por el contrarío, en la experiencia moderna el retiro del origen es más fundamental que cualquier experiencia, pues es en él donde centellea la experiencia y manifiesta su positividad; dado que el hombre no es contemporáneo de su ser, las cosas se dan con un tiempo que les es propio. Y volvemos a encontrar aquí el tema inicial de la finitud. Pero esta finitud que primero fue anunciada por el desplome de las cosas sobre el hombre —por el hecho de que está dominado por la vida, por la historia, por el lenguaje— aparece ahora en un nivel más fundamental: es la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo.

Así, al redescubrir la fínitud en la interrogación sobre el origen, el pensamiento moderno cierra el gran cuadrilátero que empezó a dibujar cuando toda la *episteme* occidental osciló a fines del siglo XVIII: el enlace de las positividades con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación.

7. EL DISCURSO Y EL SER DEL HOMBRE

Puede señalarse que estos cuatro segmentos teóricos (análisis de la finitud, de la repetición empírico-trascendental, de lo impensado y del origen) tienen una cierta relación con los cuatro dominios subordinados que, en conjunto, constituían en la época clásica la teoría general del lenguaje.[3] Relación que es, a primera vista, de semejanza y de simetría. Recordemos que la teoría del *verbo* explicaba cómo podía desbordarse el lenguaje más allá de sí mismo y afirmar el ser —*y* lo hacía en un movimiento que aseguraba, a la inversa, el ser mismo del lenguaje, porque no podía instaurarse ni abrir su espacio sino allí donde había ya, cuando menos en una forma secreta, el verbo "ser"; el análisis de la *finitud* explica de la misma manera cómo el ser del hombre está determinado por positividades que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, pero cómo, a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva. En tanto que la teoría de la *articulación* mostraba de qué manera podía hacerse de un solo golpe el recorte de las palabras y de las cosas que representan, el análisis de

3 Cf. *supra,* p. 120.

la *duplicación empírico-trascendental* muestra cómo se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia. La búsqueda de las primeras *designaciones* del lenguaje hizo surgir, en el corazón más silencioso de las palabras, de las sílabas, de los sonidos mismos, una representación dormida que formaba algo así como el alma olvidada (y que era necesario hacer salir a luz, hacer hablar y cantar de nuevo, para una mayor justeza del pensamiento, para un poder más maravilloso de la poesía); de modo análogo, para la reflexión moderna el espesor inerte de lo *impensado* está siempre habitado de una cierta manera por un cogito, y este pensamiento, adormecido en aquello que no ha sido pensado, debe ser animado de nuevo y ofrecido en la soberanía del "yo pienso". Por último, había en la reflexión clásica sobre el lenguaje una teoría de la *derivación:* mostraba cómo el lenguaje, desde el principio de su historia y quizá en el instante mismo de su origen, en el punto mismo en que empezó a hablar, se deslizó en su propio espacio, se volvió sobre sí mismo al desviarse de su primera representación y no poseía palabras, ni aun las más antiguas, a no ser desplegadas ya a lo largo de las figuras de la retórica; a este análisis corresponde el esfuerzo por pensar un *origen* que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen.

Pero este juego de correspondencias no debe crear una ilusión. No debe imaginarse que el análisis clásico del discurso se prosiguió sin modificación a través de las edades aplicándose solamente a un nuevo objeto; que la fuerza de cualquier peso histórico lo mantuvo en su identidad a pesar de tantas mutaciones vecinas. De hecho, los cuatro segmentos teóricos que dibujaban el espacio de la gramática general no se conservaron, sino que se disociaron, cambiaron de función y de nivel, modificaron todo su dominio de validez desde que desapareció, a fines del siglo XVIII, la teoría de la representación. Durante la época clásica, la gramática general tenía por función el mostrar cómo en el interior de la cadena sucesiva de las representaciones podía introducirse un lenguaje que, manifestándose en la línea simple y absolutamente tensa del discurso, suponía formas de simultaneidad (afirmación de las existencias y de las coexistencias; recorte de las cosas representadas y formación de las generalidades; relación originaria e imborrable de las palabras y de las cosas; desplazamiento de las palabras en su espacio retórico). Por el contrario, el análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en

general se den a la representación, en qué condiciones, sobre cuál suelo, dentro de qué límites pueden aparecer en una positividad más profunda que los diversos modos de la percepción; y lo que se descubre entonces, en esta coexistencia del hombre y de las cosas, a través del gran despliegue espacial que abre la representación, es la fínitud radical del hombre, la dispersión que, a la vez, aparta del origen y lo promete, la distancia inabarcable del tiempo. La analítica del hombre no retoma, tal como ha sido constituida por otra parte y tal como la ofrece la tradición, el análisis del discurso. La presencia o ausencia de una teoría de la representación, más exactamente el carácter primero o la posición derivada de esta teoría, modifica de un cabo a otro el equilibrio del sistema. A tal grado, que la representación va de suyo, como elemento general del pensamiento, la teoría del discurso vale a la vez, y en un solo movimiento, como fundamento de cualquier gramática posible y como teoría del conocimiento. Pero, desde que desapareció el primado de la representación, la teoría del discurso se disocia y es posible encontrar de nuevo su forma desencarnada y metamorfoseada en dos niveles. En el nivel empírico, los cuatro segmentos constitutivos se encuentran de nuevo, pero la función que ejercían está completamente invertida:[4] allí donde se analizaba el privilegio del verbo, su poder de hacer salir el discurso de sí mismo y de enraizado en el ser de la representación ha quedado sustituido por el análisis de una estructura gramatical interna que es inmanente a cualquier lengua y la constituye como un ser autónomo, así, pues, sobre sí mismo; de igual manera, la teoría de las flexiones, la búsqueda de las leyes de mutación propias de las palabras remplaza el análisis de la articulación común a las palabras y a las cosas; la teoría de la radical ha sido sustituida por el análisis de la raíz representativa; por último, se ha descubierto el parentesco lateral de las lenguas allí donde se buscaba la continuidad sin fronteras de las derivaciones. En otros términos, todo aquello que había funcionado en la dimensión de la relación entre las cosas (tal como son representadas) y las palabras (con su valor representativo) se retoma en el interior del lenguaje y está encargado de asegurar su legalidad interna. En el nivel de los fundamentos, los cuatro segmentos de la teoría del discurso se reencuentran una vez más: lo mismo que en la época clásica, sirven muy bien para manifestar, en esta nueva analítica del ser humano, la relación con las cosas; pero esta vez la modificación es inversa a la precedente; no se trata ya de remplazarías en un espacio interior al lenguaje, sino de liberarlas del dominio de la representación en el interior del cual habían estado presas y de hacerlas representar un papel en esta dimensión de la exterioridad donde el hombre aparece como

4 Cf. *supra,* p. 288.

finito, determinado, comprometido en el espesor de aquello que no piensa y sometido, en su ser mismo, a la dispersión del tiempo.

El análisis clásico del discurso, a partir del momento en que no era ya la continuidad de una teoría de la representación, está como hendido en dos: por una parte, está investido en un conocimiento empírico de las formas gramaticales; y por otra parte, se ha convertido en una analítica de la finitud; pero ninguna de estas dos traslaciones ha podido efectuarse sin una inversión total del funcionamiento. Ahora es posible comprender, y hasta su fondo mismo, la incompatibilidad que reina entre la existencia del discurso clásico (apoyado sobre la evidencia indudable de la representación) y la existencia del hombre, tal como se da al pensamiento moderno (y con la reflexión antropológica que autoriza): algo así como una analítica del modo de ser del hombre sólo se ha hecho posible una vez que el análisis del discurso representativo fue disociado, transferido e invertido. Se adivina así también, por ello, qué amenaza hacía pesar sobre el ser del hombre, así definido y puesto, la reaparición contemporánea del lenguaje en el enigma de su unidad y de su ser. ¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje? —y en este caso, es necesario conjurar, con las mayores precauciones, todo aquello que puede significar un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso (retorno cuya tentación, hay que decirlo, es tanto más grande cuanto más desarmados estamos para pensar el ser centelleante pero abrupto del lenguaje, en tanto que la vieja teoría de la representación está allí, constituida del todo, y nos ofrece un lugar en el que este ser podrá alojarse y disolverse en un puro funcionamiento). Pero también es posible que se excluya para siempre el derecho de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre; es posible que haya allí una especie de hueco imborrable (justo aquel en el que existimos y hablamos), y sería necesario remitir hacia el reino de las quimeras cualquier antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje, toda concepción del lenguaje o de la significación que intentara reunir, manifestar y liberar el ser propio del hombre. Quizá es allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época. Elección que sólo puede hacerse en la prueba misma de una reflexión futura. Pues nada puede decirnos de antemano de qué lado está abierta la vía. La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento.

La mutación del análisis del Discurso en una analítica de la finitud tiene, sin embargo, otra consecuencia. La teoría clásica del signo y de la palabra debería mostrar cómo las representaciones, que se seguían en una cadena tan estrecha y tan cerrada que las distinciones no aparecían en ella y eran en suma todas parejas, podían alejarse en un cuadro permanente de diferencias estables y de identidades limitadas; se trataba de una génesis de la Diferencia a partir de la monotonía secretamente variada de lo Parejo. La analítica de la finitud tiene un papel exactamente inverso: al mostrar que el hombre está determinado, trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa y que está siempre encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia; en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo. Se ha pasado así de una reflexión en el orden de las Diferencias (con el análisis que supone y esta ontología de lo continuo, esta exigencia de un ser pleno, sin ruptura, desplegado en su perfección que suponen una metafísica) a un pensamiento de lo Mismo, siempre por conquistar en su contradictorio: esto implica (además de la ética de la que se ha hablado) una dialéctica y esta forma de ontología que, por no tener necesidad de lo continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas o en el alejamiento de su distancia, puede y debe pasarse de la metafísica. Un juego dialéctico y una ontología sin metafísica se llaman y se responden uno a otra a través del pensamiento moderno y todo a lo largo de su historia, pues es un pensamiento que no va ya hacia la formación jamás lograda de la Diferencia, sino hacia el develamiento siempre por realizar de lo Mismo. Ahora bien, tal develamiento no se hace sin la aparición simultánea del Doble y este rodeo, ínfimo pero invencible, que reside en el "y" del retroceso *y* del retorno, del pensamiento y de lo impensado, de lo empírico y de lo trascendental, de aquello que pertenece al orden de la positividad y de aquello que es del orden de los fundamentos. La identidad separada de sí misma en una distancia que, en cierto sentido, le es interior, pero en otro la constituye, la repetición que da lo idéntico pero en la forma del alejamiento están, sin duda, en el corazón de este pensamiento moderno al cual se presta prematuramente el descubrimiento del tiempo. De hecho, si se observa con un poco más de atención se percibe que el pensamiento clásico remitía la posibilidad de espacializar las cosas en un cuadro a esta propiedad

de la pura sucesión representativa de recordar a partir de sí, de duplicarse y de constituir una simultaneidad a partir de un tiempo continuo: el tiempo fundamentaba el espacio. En el pensamiento moderno, lo que se revela en el fundamento de la historia de las cosas y de la historicidad propia del hombre es la distancia que ahueca lo Mismo, es el rodeo que lo dispersa y lo recoge en los dos extremos de sí mismo. Es esta profunda espacialidad la que permite al pensamiento moderno pensar siempre el tiempo —conocerlo como sucesión, prometérselo como acabamiento, origen o retorno.

8. EL SUEÑO ANTROPOLÓGICO

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del "pienso". Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre —finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la Lógica al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, "dependen" de ella: *Was* ¿sí *der Mensch?*[5]

Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna. La preocupación que tiene por el hombre y que reivindica no sólo en sus discursos sino en su *pathos,* el cuidado con el que trata de definirlo como ser vivo, individuo que trabaja o sujeto parlante, señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino humano; de hecho, se trata —lo que es más prosaico y menos moral— de una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud. En este Pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la

5 Kant, *Logik,* Werke, ed. Cassirer, t. VIII, p. 343.

empiricidad; a la inversa, los contenidos empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental. Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre.

Para despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico—, para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el "cuadrilátero" antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que, poniendo fuera del circuito, además del psicologismo y del historicismo, todas las formas concretas del prejuicio antropológico, se trate de volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón. Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.. *Con* lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar

en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.

Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.

CAPÍTULO DÉCIMO

LAS CIENCIAS HUMANAS

1. EL TRIEDRO DE LOS SABERES

El modo de ser del hombre tal como se ha constituido en el pensamiento moderno le permite representar dos papeles; está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas. Este hecho —no se trata para nada allí de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de este *apriorí* histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento—, este hecho es sin duda decisivo para la posición que debe darse a las "ciencias humanas", a este cuerpo de conocimientos (pero quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser aún más neutros, a este conjunto de discursos) que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico.

La primera cosa que ha de comprobarse es que las ciencias humanas no han recibido como herencia un cierto dominio ya dibujado, medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos positivos; el siglo XVIII no les ha trasmitido bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía (como tampoco la vida, el lenguaje y el trabajo); y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre (a querer o no y con un éxito mayor o menor) al lado de los objetos científicos —en cuyo número no se ha probado aún de manera absoluta que pueda incluírsele; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay

que pensar y aquello que hay que saber. No hay duda alguna, ciertamente, de que el surgimiento histórico de cada una de las ciencias humanas aconteció en ocasión de un problema, de una exigencia, de un obstáculo teórico o práctico; ciertamente han sido necesarias las nuevas normas que la sociedad industrial impuso a los individuos para que, lentamente, en el curso del siglo XIX, se constituyera la psicología como ciencia; también fueron necesarias sin duda las amenazas que después de la Revolución han pesado sobre los equilibrios sociales y sobre aquello mismo que había instaurado la burguesía, para que apareciera una reflexión de tipo sociológico. Pero si bien estas referencias pueden explicar perfectamente por qué en tal circunstancia determinada y para responder a cuál cuestión precisa se han articulado estas ciencias, su posibilidad intrínseca, el hecho desnudo de que, por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre aislado o en grupo se haya convertido en objeto de la ciencia —esto no puede ser considerado ni tratado como un fenómeno de opinión: es un acontecimiento en el orden del saber.

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la *episteme:* cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología, a tal grado que se vio en él, muy naturalmente, uno de los progresos decisivos hechos, en la historia de la cultura europea, por la racionalidad empírica. Pero, dado que al mismo tiempo la teoría general de la representación desapareció y se impuso la necesidad, en cambio, de interrogar al ser del hombre como fundamento de todas las positividades, no podía faltar un desequilibrio: el hombre se convirtió en aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática; *a fortiori,* se convirtió en aquello que autoriza el poner en duda todo el conocimiento del hombre. De allí esa doble e inevitable disputa: la que forma el perpetuo debate entre las ciencias del hombre y las ciencias sin más, teniendo las primeras la pretensión invencible de fundamentar a las segundas que, sin cesar, se ven obligadas a buscar su propio fundamento, la justificación de su método y la purificación de su historia, contra el "psicologismo", contra el "sociologismo", contra el "historicismo"; y aquella que forma el perpetuo debate entre la filosofía que objeta a las ciencias humanas la ingenuidad con la que intentan fundamentarse a sí mis*

mas, y esas ciencias humanas que reivindican como su objeto propio lo que en otro tiempo constituyó el dominio de la filosofía.

Pero el que todas estas comprobaciones sean necesarias no quiere decir que se desarrollen en el elemento de la pura contradicción; su existencia, su incansable repetición desde hace más de un siglo no indican la permanencia de un problema indefinidamente abierto; remiten a una disposición epistemológica precisa y muy bien determinada en la historia. En la época clásica, desde el proyecto de un análisis de la representación hasta el tema de la *mathesis universalis*, el campo del saber era perfectamente homogéneo: todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden: esto era verdad tanto para las matemáticas, para las *taxinomias* (en el sentido amplio del término) y las ciencias de la naturaleza, como también para todos esos conocimientos aproximativos, imperfectos y en gran parte espontáneos que trabajan en la construcción del menor discurso o en esos procesos cotidianos del cambio; por último, era verdad con respecto al pensamiento filosófico y a esas largas cadenas ordenadas que los Ideólogos, no menos que Descartes o Spinoza, pero de modo distinto, quisieron establecer a fin de llevar necesariamente las ideas más simples y más evidentes hasta las verdades más complejas. Pero, a partir del siglo XIX, el campo epistemológico se fracciona, o más bien estalla en direcciones diferentes. Sólo difícilmente se escapa al prestigio de las clasificaciones y de las jerarquías lineales a la manera de Comte; pero el tratar de alinear todos los saberes modernos a partir de las matemáticas es someter al único punto de vista de la objetividad del conocimiento la cuestión de la positividad de los saberes, de su modo de ser, de su enraizamiento en esas condiciones de posibilidad que les dan, en la historia, a la vez su objeto y su forma.

Interrogado en este nivel arqueológico, el campo de la *episteme* moderna no se ordena según el ideal de una matematización perfecta y no desarrolla a partir de la pureza formal una larga serie de conocimientos descendientes más y más cargados de empiricidad. Es necesario representarse más bien el dominio de la *episteme* moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, para las cuales el orden es siempre un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas; en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas) que proceden a poner en relación elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y constantes

de estructura. Estas dos primeras dimensiones definen entre sí un plan común: aquel que puede aparecer, según el sentido en el que se le recorra, como campo de aplicación de las matemáticas a esas ciencias empíricas o como dominio de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo; con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía dibuja un plan común: allí pueden aparecer y, de hecho, aparecieron las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas (cuando se trasponen a la filosofía los conceptos y los problemas nacidos en diferentes dominios empíricos); pero allí aparecieron también, si se interroga desde un punto de vista radicalmente filosófico el fundamento de estas empiricidades, las ontologías regionales que trataron de definir lo que son, en su ser propio, la vida, el trabajo y el lenguaje; por último, la dimensión filosófica definió con la de las disciplinas matemáticas un plan común: el de la formalización del pensamiento.

Las ciencias humanas están excluidas de este triedro epistemológico, cuando menos en el sentido de que no se las puede encontrar en ninguna de las dimensiones ni en la superficie de ninguno de los planes así dibujados. Pero de igual manera puede decirse que están incluidas en él, ya que es en el intersticio de esos saberes, más exactamente en el volumen definido por sus tres dimensiones donde encuentran su lugar. Esta situación (en un sentido menor, en otro, privilegiada) las pone en relación con todas las otras formas de saber: tienen el proyecto, más o menos diferido pero constante, de darse o en todo caso de utilizar, en uno u otro nivel, una formalización matemática; proceden según los modelos o los conceptos tomados de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje; se dirigen en última instancia a ese modo de ser del hombre que la filosofía trata de pensar en el nivel de la finitud radical, en tanto que ellas mismas quieren recorrer sus manifestaciones empíricas. Quizá es esta repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones lo que hace que las ciencias humanas sean tan difíciles de situar, lo que da su irreductible precariedad a su localización en el dominio epistemológico y lo que las hace aparecer a la vez como peligrosas y en peligro. Peligrosas ya que representan algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes; ciertamente, ni las ciencias deductivas, ni las ciencias empíricas, ni la reflexión filosófica se arriesgan, siempre y cuando permanezcan en su dimensión propia, a "pasar" a las ciencias humanas o a contagiarse de sus impurezas; pero se sabe con cuántas dificultades tropieza, a veces, el establecimiento de esos planes intermedios que unen unas con otras las tres dimen-

siones del espacio epistemológico; la menor desviación en relación con esos planes rigurosos hace caer al pensamiento en el dominio investido por las ciencias humanas: de ahí el peligro del "psicologismo", del "sociologismo" —de eso que en una palabra podría llamarse el "antropologismo"— que se convierte en una amenaza desde el momento en que, por ejemplo, no se reflexionan correctamente las relaciones del pensamiento y de la formalización o desde que no se analiza como es debido los modos de ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. La "antropologización" es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree con facilidad que el hombre se ha liberado de sí mismo desde que descubrió que no estaba ni en el centro de la creación, ni en el punto medio del espacio, ni aun quizá en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es ya soberano en el reino del mundo, si no reina ya en el centro del ser, las "ciencias humanas" son intermediarios peligrosos en el espacio del saber. Pero a decir verdad, esta postura misma las entrega a una inestabilidad esencial. Lo que explica la dificultad de las "ciencias humanas", su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su mal definido apoyo en otros dominios del saber, su carácter siempre secundario y derivado, pero también su pretensión a lo universal, no es, como se dice con frecuencia, la extrema densidad de su objeto; no es el estatuto metafísico o la imborrable trascendencia del hombre del que hablan, sino más bien la complejidad de la configuración epistemológica en la que se encuentran colocadas, su relación constante a las tres dimensiones, que les da su espacio.

2. LA FORMA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Es necesario esbozar la forma de esta positividad. Por lo común, se trata de definirla en función de las matemáticas: sea que se trate de acercarla lo más posible a ellas, haciendo el inventario de todo lo matematizable en las ciencias del hombre y suponiendo que todo lo que no es susceptible de semejante formalización no ha recibido aún su positividad científica; sea que, por el contrario, se intente distinguir con cuidado el dominio de lo matematizable y aquello que le sería irreductible, porque sería el lugar de la interpretación, porque allí se aplicarían sobre todo los métodos de la comprensión, porque se encontraría reducido en torno al polo clínico del saber. Semejantes análisis no son sólo aburridos por ser usados, sino ante todo porque les falta pertinencia. Ciertamente, no hay duda alguna de que esta forma de saber empírico que se aplica al hombre (y que, por obedecer a la con-

vención, puede llamarse aún "ciencias humanas" antes de saber en qué sentido y dentro de cuáles límites se les puede llamar "ciencias") tiene relación con las matemáticas: como cualquier otro dominio del saber, pueden servirse, en ciertas condiciones, del instrumento matemático; algunos de sus adelantos, muchos de sus resultados han podido ser formalizados. Con certeza tiene una importancia básica el conocer estos instrumentos, el poder practicar estas formalizacio-nes, el definir los niveles en los que pueden realizarse; resulta sin duda interesante para la historia el saber cómo Condorcet pudo aplicar el cálculo de las probabilidades a la política, cómo Fechner definió la relación logarítmica entre el aumento de la sensación y el de la excitación, cómo se han servido los psicólogos contemporáneos de la teoría de la información para comprender los fenómenos del aprendizaje. Sin embargo, a pesar de la especificidad de los problemas planteados, es poco probable que la relación con las matemáticas (las posibilidades de matematización o la resistencia a todo esfuerzo de formalización) sea constitutivo de las ciencias humanas en su singular positividad. Y esto se debe a dos razones: ya que, en cuanto a lo esencial, estos problemas le son comunes con muchas otras disciplinas (como la biología, la genética), aun cuando no sean aquí y allá idénticamente los mismos; y sobre todo porque el análisis arqueológico ao ha descubierto en el ***apriori*** histórico de las ciencias del hombre una forma nueva de las matemáticas o una brusca irrupción de éstas en el dominio de lo humano, sino más bien una especie de retiro de la ***mathesis,*** una disociación de su campo unitario y la liberación, en relación con el orden lineal de las menores diferencias posibles, de organizaciones empíricas como la vida, el lenguaje y el trabajo. En este sentido, la aparición del hombre y la constitución de las ciencias humanas (aunque no fuera más que bajo la forma de un proyecto) serían correlativas de una especie de "desmatematización". Se dirá, sin duda, que esta disociación de un saber concebido en su integridad como *mathesis* no fue un retroceso de las matemáticas, por la convincente razón de que este saber jamás llevó (a no ser en la astronomía y en ciertos puntos de la física) a una matematización efectiva; al desaparecer, más bien liberó la naturaleza y todo el campo de las empiricidades para una aplicación, siempre limitada y controlada, de las matemáticas; ¿acaso no datan los primeros grandes progresos de la física matemática, las primeras utilizaciones en gran escala del cálculo de las probabilidades, del momento en que se renunció a constituir de inmediato una ciencia general de los órdenes no cuantificables? En efecto, es imposible negar que la renuncia a una *mathesis* (cuando menos provisionalmente) permitió, en ciertos dominios del saber, salvar el obstáculo de la cualidad y aplicar

el instrumento matemático en lugares a los que no había penetrado todavía. Sin embargo, si, en el nivel de la física, la disociación del proyecto de la *mathesis* no forma sino una y la misma cosa con el descubrimiento de nuevas aplicaciones de las matemáticas, no sucedió así en todos los dominios: la biología, por ejemplo, se constituyó, más allá de una ciencia de los órdenes cualitativos, como un análisis de las relaciones entre los órganos y las funciones, estudio de las estructuras y de los equilibrios, investigaciones sobre su formación y su desarrollo en la historia de los individuos o de las especies; todo esto no impidió que la biología utilizara las matemáticas y que éstas pudieran aplicarse de modo mucho más amplio que en el pasado a la biología. Pero ésta no alcanzó su autonomía ni definió su positividad en su relación con las matemáticas. Lo mismo sucedió con las ciencias humanas: es el retiro de la *mathesis* y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber; es el enrollamiento sobre sí mismos del trabajo, de la vida y del lenguaje lo que prescribió, desde el exterior, la aparición de este nuevo dominio; y es la aparición de este ser empírico-trascendental, de este ser cuyo pensamiento está indefinidamente tramado con lo impensado, de este ser siempre separado de un origen que le ha sido prometido en lo inmediato del retorno —es esta aparición la que da a las ciencias humanas su sesgo peculiar. Allí, lo mismo que en otras disciplinas, es muy probable que la aplicación de las matemáticas haya sido facilitada (y lo sea siempre por lo demás) por todas las modificaciones que se produjeron, a principios del siglo XIX, en el saber occidental. Pero imaginar que las ciencias humanas definieron su proyecto más radical e inauguraron su historia positiva el día en que se quiso aplicar el cálculo de las probabilidades a los fenómenos de la opinión política y utilizar los logaritmos para medir la intensidad creciente de las sensaciones, equivale a tomar un contraefecto superficial por el acontecimiento fundamental.

En otros términos, entre las tres dimensiones que abren a las ciencias humanas su espacio propio y les procuran el volumen del que forman parte, la de las matemáticas es quizá la menos problemática; en todo caso, las ciencias humanas mantienen con ellas sus relaciones más claras, más serenas y, en cierta forma, más transparentes; tanto que el recurrir a las matemáticas, en una u otra forma, ha sido siempre la manera más simple de prestar al saber positivo acerca del hombre un estilo, una forma, una justificación científica. En cambio, las dificultades más fundamentales, aquellas que permiten definir mejor lo que son, en su esencia, las ciencias humanas, se alojan por el lado de las otras dos dimensiones del saber: aquella en que se despliega la analítica de la finitud y aquella a lo largo de la

cual se reparten las ciencias empíricas que tienen por objeto al lenguaje, a la vida y al trabajo.

En efecto, las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En cuanto ser vivo crece, tiene funciones y necesidades, ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, su existencia corporal lo entrecruza de un cabo a otro con lo vivo; al producir los objetos y los útiles, al cambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una red de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo, aparece en su existencia inmediatamente enmarañada con otras; por último, dado que tiene un lenguaje, puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene relación con su pasado, con las cosas, con otro, a partir del cual puede construir también algo así como un saber (en forma singular, ese saber que tiene de sí mismo y del cual las ciencias humanas dibujan una de las formas posibles). Así, pues, es posible fijar el sitio de las ciencias del hombre en la vecindad, en las fronteras inmediatas y todo a lo largo de esas ciencias en las que se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje. ¿Acaso éstas no se formaron precisamente en la época en que, por vez primera, se ofrece el hombre a la posibilidad de un saber positivo? Sin embargo, ni la biología, ni la economía, ni la filología debían ser consideradas como las primeras ciencias humanas ni como las mas fundamentales. Se lo reconoce sin más en el caso de la biología que trata de muchos otros vivientes además del hombre; se tienen más dificultades para admitirlo en el caso de la economía y de la filología cuyo dominio propio y exclusivo es una actividad específica del hombre. Pero no se pregunta por qué la biología o la fisiología humanas, por qué la anatomía de los centros corticales del lenguaje no pueden ser consideradas, en modo alguno, como ciencias del hombre. Es porque el objeto de éstas no se da nunca según el modo de ser de un funcionamiento biológico (ni aun de su forma singular y como de su prolongación en el hombre); es más bien su envés, la marca en hueco; comienza allí donde se detiene, no la acción o los efectos, sino el ser propio de este funcionamiento —allí donde se liberan las representaciones, verdaderas o falsas, claras u oscuras, perfectamente conscientes o comprometidas en la profundidad de alguna somnolencia, directa o indirectamente observables, ofrecidas en aquello que el hombre enuncia sobre sí mismo o referibles sólo desde el exterior; la investigación de los lazos intracorticales entre los diferentes centros de integración del lenguaje (auditivos, visuales, motores) no dispensa de las ciencias humanas; pero éstas encontrarán su espacio de juego desde el momento en que

alguien se interrogue acerca de este espacio de palabras, esta presencia o este olvido de su sentido, este rodeo entre lo que se quiere decir y la articulación de la que se inviste esta finalidad, de la que quizá no tiene conciencia el sujeto, pero que no tendrían ningún modo asignable de ser si este mismo sujeto no tuviera representaciones.

De modo más general, el hombre no es, para las ciencias humanas, este ser vivo que tiene una forma muy particular (una fisiología muy especial y una autonomía casi única); es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la cual pertenece por completo y por la cual está atravesado todo su ser, constituye representaciones gracias a las cuales vive y a partir de las cuales posee esta extraña capacidad de poder representarse precisamente la vida. De igual modo, el hombre es quizá en el mundo si no la única especie que trabaja, sí cuando menos aquella en la que la producción, la distribución y el consumo de los bienes han tomado tanta importancia y han recibido tantas formas y tan diferenciadas, pero la economía no es por ello una ciencia humana. Se dirá, quizá, que tiene recurso para definir las leyes que son, sin embargo, interiores a los mecanismos de la producción (como la acumulación del capital o las relaciones entre la tasa de salarios y el precio de costo), a los comportamientos humanos y una representación que los funda (el interés, la búsqueda de la ganancia máxima, la tendencia al ahorro); pero al hacerlo, utiliza las representaciones como requisito de un funcionamiento (que pasa, en efecto, por una actividad humana explícita); en cambio, sólo habrá una ciencia del hombre si nos dirigimos a la manera en que los individuos o los grupos se representan a sus compañeros, en la producción o en el cambio, el modo en que se aclaran, ignoran o disfrazan este funcionamiento y la posición que ocupan en él, la forma en que se representan a la sociedad en que se lleva a cabo, la manera en que se sienten integrados en ella o aislados, dependientes, sometidos o libres; el objeto de las ciencias humanas no es este hombre que, desde la aurora del mundo o el primer grito de su edad de oro, estaba consagrado al trabajo; es ese ser que, desde el interior de las formas de producción que dirigen toda su existencia, forma la representación de esas necesidades, de la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual las satisface en tal medida que, a partir de allí, puede finalmente darse la representación de la economía misma. En cuanto al lenguaje es lo mismo: aunque el hombre sea en el mundo el único ser que habla no por ello es una ciencia humana el conocer las mutaciones fonéticas, el parentesco de las lenguas, la ley de los deslizamientos semánticos; en cambio, se podrá hablar de ciencia humana una vez que se intente definir la manera en que

los individuos o los grupos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen, quizá sin saberlo, más o menos lo que no quieren, y en todo caso dejan una gran cantidad de huellas verbales de estos pensamientos, huellas que hay que descifrar y restituir en la medida de lo posible a su vivacidad representativa. El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje (hablado sin embargo por ellos solos), es ese ser que, desde el interior del lenguaje por el que está rodeado, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que enuncia y se da, por último, la representación del lenguaje mismo.

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. Las ciencias humanas ocupan, pues, esta distancia que separa (no sin unirlas) la biología, la economía, la filología de aquello que les da posibilidad en el ser mismo del hombre. Así sería una equivocación el hacer de las ciencias humanas la prolongación, interiorizada en la especie humana, en su complejo organismo, en su conducta y en su conciencia, de los mecanismos biológicos; y no sería una equivocación menor el colocar en el interior de las ciencias humanas a la ciencia de la economía y del lenguaje (cuya irreductibilidad a las ciencias humanas se manifiesta en el esfuerzo por constituir una economía y una lingüística puras). De hecho, las ciencias humanas no están ya en el interior de esas ciencias que no interiorizan al doblarlas hacia la subjetividad del hombre; si las toman de nuevo en la dimensión de la representación es más bien al reaprehenderlas sobre su vertiente exterior, dejándolas en su opacidad recibiendo como cosas los mecanismos y las funciones que aislan, interrogando éstos no en cuanto a lo que son, sino en cuanto a lo que dejan de ser al abrirse el espacio de la representación; y a partir de allí muestran cómo puede nacer y desplegarse una representación de lo que son. Reconducen subrepticiamente a las ciencias de la vida, del trabajo y del lenguaje al lado de esta analítica de la finitud que muestra cómo puede el hombre habérselas en su ser con esas cosas que conoce y conocer esas cosas que determinan, en la positividad, su modo de ser. Pero lo que la analítica requiere en la interioridad o, cuando menos en la pertenencia profunda de un ser que no debe su finitud más que a sí mismo, lo desarrollan las ciencias humanas en la exterioridad del conocimiento. Por ello, lo propio de las ciencias humanas no es la dirección

hacia un cierto contenido (ese objeto singular que es el ser humano); es más bien un carácter puramente formal: el simple hecho de que están en relación con las ciencias a las que el ser humano se da como objeto (exclusivo en el caso de la economía y de la filología, parcial en el de la biología), en una posición de duplicación y que esta duplicación puede valer *a fortiori* para ellas mismas.

Esta posición se hace sensible en dos niveles: las ciencias humanas no tratan la vida, el trabajo y el lenguaje del hombre en la mayor transparencia en que pueden darse, sino en esta capa de las conductas de los comportamientos, de las actitudes, de los gestos ya hechos, de las frases ya pronunciadas o escritas, en el interior de la cual han sido dados de antemano una primera vez a aquellos que actúan, se conducen, cambian, trabajan y hablan; en otro nivel (es siempre la mima propiedad formal, pero desarrollada hasta su punto extremo y más raro) es siempre posible tratar al estilo de las ciencias humanas (de la psicología, de la sociología, de la historia de las culturas, de las deas o de las ciencias) el hecho de que, para ciertos individuos o ciertas sociedades, hay algo así como un saber especulativo de la vida, de la producción y del lenguaje -en el límite, una biología, una economía y una filología. Sin duda alguna, esto no es mas que la indicación de una posibilidad que rara vez se realiza y que quizá no es susceptible, en el nivel de las empiricidades, de ofrecer una gran riqueza; pero el hecho de que exista como distancia eventual, como espacio de retroceso dado a las ciencias humanas en relación a aquello mismo de lo que provienen, el hecho también de que este juego pueda aplicarse a ellas mismas (siempre es posible hacer de las ciencias humanas, la psicología de la psicología, la sociología de la sociología etc) bastan para mostrar su configuración singular. En relación con ía biología, la economía y las ciencias del lenguaje no carecen, pues, de exactitud o de rigor; están más bien como ciencias de la duplicación en una posición "metaepistemológica . Y quizá el prefijo no esté muy bien elegido: ya que no se habla de metalenguaje más que cuando se trata de definir las reglas de interpretador, de un primer lenguaje. Aquí las ciencias humanas, al duplicar las ciencias del lenguaje, del trabajo y de la vida, al duplicarse a sí mismas en su punto más fino, no intentan establecer un discurso formalizado: por el contrario, hunden al hombre que toman por objeto al lado de la finitud, de la relatividad, de la perspectiva —al lado de la erosión indefinida del tiempo. Quizá sería necesario hablar más bien aquí en relación con su posición de "ana" o "hipoepistemológica ; si liberamos este último prefijo de lo que pueda tener de peyorativo, dará muy bien cuenta de las cosas: hará comprender que la invencible impresión de vaguedad, de inexactitud, de imprecisión que dejan

casi todas la ciencias humanas no es más que el efecto superficial de aquello que permite definirlas en su positividad.

3. LOS TRES MODELOS

En un primer acercamiento, puede decirse que el dominio de las ciencias del hombre está cubierto por tres "ciencias" —o más bien por tres regiones epistemológicas, subdivididas todas en el interior de sí mismas y entrecruzadas todas unas con otras; esas regiones se definen por la triple relación de las ciencias humanas en general con la biología, la economía y la filología. Así, podría admitirse que la "región psicológica" ha encontrado su lugar allí donde el ser vivo, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores, de sus regulaciones fisiológicas, pero también en la suspensión que los interrumpe y los limita, se abre a la posibilidad de la representación; de la misma manera, la "región sociológica" habría encontrado su lugar allí donde el individuo que trabaja, produce y consume, se da la representación de la sociedad en la que ejerce esta actividad, de los grupos y de los individuos entre los cuales se reparte, de los imperativos, de las sanciones, de los ritos, de las fiestas y de las creencias que la sostienen o escanden; por último en esta región en la que reinan las leyes y las formas de un lenguaje, pero donde a pesar de todo permanecen al borde de sí mismas, permitiendo al hombre hacer pasar por allí el juego de sus representaciones, allí nacen el estudio de las literaturas y de los mitos, el análisis de todas las manifestaciones orales y de todos los documentos escritos, en suma, el análisis de las huellas verbales que una cultura o un individuo puede dejar de sí mismo. Esta repartición, aunque muy somera, no es sin duda demasiado inexacta. Sin embargo, deja a un lado dos problemas fundamentales: el uno concierne a la forma de positividad propia de las ciencias humanas (los conceptos en torno a los cuales se organizan, el tipo de racionalidad al que se refieren y por medio del cual tratan de constituirse como un saber); el otro, su relación con la representación (y ese hecho paradójico de que tomando su lugar sólo allí donde hay representación, se dirijan a los mecanismos, las formas, los procesos inconscientes o, en todo caso, a los límites exteriores de la conciencia).

Son bien conocidos los debates a los que ha dado lugar la búsqueda de una positividad específica en el campo de las ciencias humanas: ¿análisis genético o estructural?, ¿explicación o comprehensión?, ¿recurso a lo "inferior" o mantenimiento del desciframiento al nivel de la lectura? A decir verdad, todas esas discusiones teóricas no na-

cieron ni se siguieron todo a lo largo de la historia de las ciencias humanas porque éstas tuvieran que habérselas, en el hombre, con un objeto tan complejo que no habría sido posible encontrar un modo de acceso único en dirección de él o se hubiera estado constreñido a usar muchos una y otra vez. De hecho, esas discusiones sólo han podido existir en la medida misma en que la positividad de las ciencias humanas se apoya simultáneamente sobre la transferencia de tres modelos distintos. Esta transferencia no es un fenómeno marginal para las ciencias humanas (una especie de estructura de apoyo, de desviación por una inteligibilidad exterior, de confirmación del lado de las ciencias ya constituidas); tampoco se trata de un episodio limitado de su historia (una crisis de formación en una época en que eran aún tan jóvenes que no podían fijarse sus propios conceptos y leyes). Se trata de un hecho imborrable, ligado, por siempre, a su disposición propia en el espacio epistemológico. En efecto, deben distinguirse dos tipos de modelo usados por las ciencias humanas (poniendo aparte los modelos de formalización). Por una parte hay —y con frecuencia— conceptos que son transportados a partir de otro dominio del conocimiento y que, perdiendo en consecuencia toda eficacia operatoria, no desempeñan más que un papel de imagen (las metáforas organicistas en la sociología del siglo XIX; las metáforas energéticas de Janet; las metáforas geométricas y dinámicas de Lewin). Pero hay también modelos constitutivos que no son con respecto a las ciencias humanas técnicas de formalización ni simples medios para imaginar, con el menor costo, los procesos; permiten formar conjuntos de fenómenos como otros tantos "objetos" para un saber posible; aseguran su enlace en la empiricidad, pero los ofrecen a la experiencia ya ligados en conjunto. Desempeñan el papel de "categorías" en el saber singular de las ciencias humanas.

Estos modelos constitutivos se toman a los tres dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje. El hombre aparece sobre la superficie de proyección de la biología como un ser que tiene *funciones* —que recibe estímulos (fisiológicos, pero también sociales, intrahumanos, culturales) y responde, se adapta, evoluciona, se somete a las exigencias del medio, compone con las modificaciones que impone, trata de borrar los desequilibrios, actúa según regularidades y tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar *normas* medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones. Sobre la superficie de proyección de la economía, el hombre aparece como un ser que tiene necesidades y deseos, que trata de satisfacerlos teniendo pues intereses, pensando en las ganancias, oponiéndose a otros hombres; en breve, aparece en una irreductible situación de *conflicto;* esquiva estos conflictos, huye de ellos o

logra dominarlos, encontrar una solución que calme, cuando menos en un nivel y por un tiempo, la contradicción; instaura un conjunto de *reglas* que son, a la vez, limitaciones y vueltas del conflicto. Por último, sobre la superficie de proyección del lenguaje, las conductas del hombre aparecen como queriendo decir algo; sus menores gestos, hasta sus mecanismos involuntarios y sus fracasos, tienen un sentido; y todo aquello que coloca en torno a él hecho de objetos, ritos, hábitos, discursos, todo el surco de huellas que deja tras de sí constituye un conjunto coherente y un *sistema* de signos. Así, estas tres parejas de la *función y* de la *norma,* del *conflicto y* de la *regla,* de la *significación y* del *sistema,* cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre.

Sin embargo, no hay que creer que cada una de estas parejas de conceptos permanece localizada en la superficie de proyección en la que pudo aparecer: la función y la norma no son conceptos psicológicos ni exclusivamente tales; el conflicto y la regla no tienen una aplicación limitada al solo dominio sociológico; la significación y el sistema no valen únicamente para los fenómenos más o menos aparentes del lenguaje. Todos estos conceptos son tomados de nuevo en el volumen común de las ciencias humanas, valen en cada una de las regiones que comprende: de allí que, con frecuencia, sea difícil fijar los límites no solamente entre los objetos, sino también entre los métodos propios de la psicología, la sociología y el análisis de la literatura y de los mitos. Sin embargo, puede decirse, de manera global, que la psicología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de funciones y de normas (funciones y normas que pueden interpretarse, de modo secundario, a partir de los conflictos y las significaciones, las reglas y los sistemas); la sociología es fundamentalmente un estudio del hombre en términos de reglas y conflictos (pero éstos pueden ser interpretados y sin cesar han sido interpretados secundariamente sea a partir de las funciones, como si fueran individuos orgánicamente ligados a sí mismos, sea a partir de sistemas de significaciones, como si fueran textos escritos o hablados); por último, el estudio de las literaturas y de los mitos remite esencialmente a un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos, pero se sabe muy bien que se puede retomar éstos en términos de coherencia funcional o de conflictos y de reglas. Así, todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio acaba por disolverse. Pero sea la que fuere la naturaleza del análisis y el dominio al que se aplica, se tiene un criterio formal para saber qué es lo que pertenece al nivel de la psicología, de la sociología o del

análisis de los lenguajes: es la elección del modelo fundamental y la posición de los modelos secundarios lo que permite saber en qué momento se "psicologiza" o se "sociologiza" en el estudio de las literaturas y de los mitos, en qué momento se hace, en psicología, un desciframiento de textos o un análisis sociológico. Pero esta superposición de varios modelos no es una falta de método. Existe tal falta cuando los modelos no se ordenan y articulan explícitamente unos sobre otros. Se sabe con qué admirable precisión se ha podido llevar el estudio de las mitologías indoeuropeas utilizando, sobre la base de un análisis de los significantes y de las significaciones, el modelo sociológico. En cambio, se sabe a qué trivialidades sincréticas ha llevado siempre la mediocre tentativa de fundar una psicología llamada "clínica".

Ya sea que esté fundado y dominado o que se realice en la confusión, este entrecruzamiento de los modelos constitutivos explica las discusiones acerca de los métodos que se evocaron hace un momento. Tales discusiones no tienen su origen y su justificación en una complejidad a veces contradictoria que sería el carácter propio del hombre, sino en el juego de oposiciones que permite definir cada uno de los tres modelos en relación con los otros dos. El oponer la génesis a la estructura es oponer la función (en su desarrollo, en sus operaciones progresivamente diversificadas, en sus adaptaciones adquiridas y equilibradas en el tiempo) al sincronismo del conflicto y de la regla, de la significación y del sistema; el oponer el análisis por lo "inferior" al que se mantiene al nivel de su objeto es oponer el conflicto (como dato primero, arcaico, inscrito desde las necesidades fundamentales del hombre) a la función y a la significación tal como se despliegan en su realización propia; el oponer la comprehensión a la explicación es oponer la técnica que permite descifrar un sentido, a partir del sistema significante, a aquellos que permiten dar cuenta de un conflicto con sus consecuencias o de las formas y deformaciones que puede sufrir una función con sus órganos. Pero es necesario ir más lejos. Se sabe que en las ciencias humanas el punto de vista de la discontinuidad (umbral entre la naturaleza y la cultura, irreductibilidad de unos a otros de los equilibrios o las soluciones encontrados por cada sociedad o cada individuo, ausencia de formas intermedias, inexistencia de un *continuum* dado en el espacio o en el tiempo) se opone al punto de vista de la continuidad. La existencia de esta oposición se explica por el carácter bipolar de los modelos: el análisis en el estilo de la continuidad se apoya sobre la permanencia de las funciones (se reencuentra después el fondo de la vida en una identidad que autoriza y enraiza las adaptaciones sucesivas), sobre un encadenamiento de los conflictos (en vano tomarán formas diver-

sas, su ruido básico no cesa jamás), sobre la trama de las significaciones (que se retoman unas a otras y constituyen como la capa de un discurso); por el contrario, el análisis de las discontinuidades busca más bien hacer surgir la coherencia interna de los sistemas significantes, la especificidad de los conjuntos de reglas y el carácter de decisión que toman en relación con lo que han de reglamentar, la emergencia de la norma por debajo de las oscilaciones funcionales. Quizá podría rastrearse toda la historia de las ciencias humanas, desde el siglo XIX, a partir de estos tres modelos. En efecto, han cubierto todo el devenir ya que puede seguirse desde hace más de un siglo la dinastía de sus privilegios: primero el reinado del modelo biológico (el hombre, su psique, su grupo, su sociedad, el lenguaje que habla existían en la época romántica como seres vivos y en la medida en que viven en efecto; su modo de ser es orgánico y se lo analiza en términos de función); después viene el reinado del modelo económico (el hombre y toda su actividad son el lugar de los conflictos de los que son, a la vez, la expresión más o menos manifiesta y la solución más o menos lograda); por último, así como Freud viene después de Comte y de Marx, comienza el reinado del modelo filológico (cuando se trata de interpretar y de descubrir el sentido oculto) y lingüístico (cuando se trata de estructurar y de sacar a luz el sistema significante). Una gran deriva ha llevado, pues, a las ciencias humanas de una forma más densa en modelos vivos a otra más saturada de modelos tomados en préstamo al lenguaje. Pero este deslizamiento ha sido duplicado por otro: aquel que hizo recular el primer término de cada una de las parejas constitutivas (función, conflicto, significación) e hizo surgir con tanta más intensidad la importancia del segundo (norma, regla, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil pueden representar, poco más o menos, el momento en el que se realizó la inversión de cada uno de los modelos. Tal inversión tiene dos series de consecuencias notables: en tanto que el punto de vista de la función lo llevaba por encima del de la norma (en la medida en que no se trataba de comprender la realización de la función a partir de la norma y en el interior de la actividad que la plantea), era necesario separar *de facto* los funcionamientos normales de los que no lo eran; se admite así una psicología patológica al lado de la normal pero por conocerla por una especie de imagen inversa (de ahí la importancia del esquema jacksoniano de la desintegración en Ribot o Janet); se admite también una patología de las sociedades (Durkheim), formas irracionales y casi morbosas de creencias (Lévy-Bruhl, Blondel); a la vez que el punto de vista del conflicto lo elevaba por encima del de la regla, se suponía que ciertos conflictos no podían ser superados, que los individuos y las socieda-

des corrían el riesgo de hundirse en ellos; por último, durante todo el tiempo que el punto de vista de la significación estuvo por encima del de el sistema se separó lo significante y lo insignificante, se admitió que en ciertos dominios del comportamiento humano o del espacio social había un sentido y que por lo demás en otros no lo había. Tanto que las ciencias humanas ejercían en su propio campo una partición esencial, que se extendían siempre entre un polo positivo y un polo negativo, que designaban siempre una alteridad (y ésta a partir de la continuidad que analizaban). Por el contrario, cuando el análisis se hizo desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema, cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez, no fue ya posible hablar ni siquiera a propósito de los enfermos de "conciencia mórbida", ni a propósito de las sociedades abandonadas por la historia de "mentalidades primitivas", ni aun a propósito de relatos absurdos, de leyendas aparentemente incoherentes de "discursos insignificantes". Todo puede ser pensado dentro del orden del sistema, de la regla y de la norma. Al pluralizarse —ya que los sistemas son aislados, ya que las reglas forman conjuntos cerrados, ya que las normas se plantean en su autonomía— el campo de las ciencias humanas se encontró unificado: de golpe dejó de estar escindido de acuerdo con una dicotomía de valores. Y si se piensa que Freud, más que ningún otro, acercó el conocimiento del hombre a su modelo filológico y lingüístico, pero que fue también el primero en haber tratado de borrar radicalmente la separación entre lo positivo y lo negativo (de lo normal y lo patológico, de lo comprensible y lo incomunicable, de lo significante y lo insignificante), se comprende cómo anuncia el paso de un análisis en términos de funciones, de conflictos y de significaciones a un análisis en términos de normas, de reglas y de sistemas; y así todo ese saber en el interior del cual se dio la cultura occidental en un siglo una cierta imagen del hombre gira en torno a la obra de Freud, sin salir empero de su disposición fundamental. Pero todavía no se encuentra allí —como se verá de inmediato— la importancia más decisiva del psicoanálisis.

En todo caso, este paso al punto de vista de la norma, de la regla y del sistema nos acerca a un problema que se había dejado en suspenso: el del papel de la representación en las ciencias humanas. Desde luego podía parecer muy cuestionable el incluir a éstas (para oponerlas a la biología, a la economía y a la filología) en el espacio de la representación; ¿acaso no era menester ya el hacer valer el que una función puede ejercerse, un conflicto desarrollar sus consecuencias, una significación imponer su inteligibilidad sin pasar por el momento de una conciencia explícita? Y ¿acaso no es necesario re-

conocer ahora que lo propio de la norma, en relación con la función que determina, de la regla en relación con el conflicto que rige, del sistema en relación con la significación que hace posible, es precisamente el no ser dado a la conciencia? ¿Acaso no es necesario añadir, a los dos gradientes históricos ya aislados, un tercero y decir que desde el siglo XIX las ciencias humanas no han cesado de aproximarse a esta región de lo inconsciente en la que la instancia de la representación se mantiene en suspenso? De hecho, la representación no es la conciencia y nada nos prueba que este sacar a luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la conciencia haga escapar a las ciencias humanas a la ley de la representación. En efecto, el papel del concepto de significación es mostrar cómo algo así como un lenguaje, aun cuando no se trate de un discurso explícito y aun cuando no se despliegue ante una conciencia, puede darse en general a la representación; el papel del concepto complementario de sistema es mostrar cómo la significación no es nunca primera y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con un sistema que la precede, que constituye su origen positivo y que se da, poco a poco, por fragmentos y perfiles a través de ella; en relación con la conciencia de una significación, el sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba allí antes de ella, ya que es en él donde ésta se aloja y a partir de él se efectúa; pero por estar siempre prometido a una conciencia futura que quizá no lo totalizará jamás. Dicho de otra manera, la pareja significación-sis-tema es lo que asegura a la vez la representabilidad del lenguaje (como texto o estructura analizados por la filología y la lingüística) y la presencia cercana pero retirada del origen (tal como se manifiesta como modo de ser del hombre por la analítica de la finitud). De la misma manera, la noción de conflicto muestra cómo la necesidad, el deseo o el interés mismo, si no se dan a la conciencia que los experimenta, pueden tomar forma en la representación; y el papel del concepto inverso de regla es mostrar cómo la violencia del conflicto, la insistencia aparentemente salvaje de la necesidad, el infinito sin ley del deseo, de hecho están ya organizados por un impensado que no sólo les prescribe su regla, sino que los hace posibles a partir de una regla. La pareja conflicto-regla asegura la representabilidad de la necesidad (de esa necesidad que estudia la economía como proceso objetivo en el trabajo y la producción) y la representabilidad de este impensado que devela la analítica de la finitud. Por último, el concepto de función tiene por papel el mostrar cómo las estructuras de la vida pueden dar lugar a la representación (aun cuando no sean conscientes) y el concepto de norma cómo se da la función a sí misma sus propias condiciones de posibilidad y los límites de su ejercicio.

Así se comprende cómo estas grandes categorías pueden organizar todo el campo de las ciencias humanas: lo atraviesan de un cabo a otro, lo mantienen a distancia, pero añaden también las positividades empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje (a partir de las cuales se ha separado históricamente el hombre como figura de un saber posible) a las formas de la finitud que caracterizan el modo de ser del hombre (tal como se constituyó el día en que la representación dejó de definir el espacio general del conocimiento). Estas categorías no son, pues, simples conceptos empíricos de una generalidad bastante grande; son más bien aquello a partir de lo cual el hombre puede ofrecerse a un saber posible; recorren todo el campo de su posibilidad y lo articulan fuertemente sobre las dos dimensiones que lo limitan.

Pero esto no es todo: permiten la disociación, característica de todc el saber contemporáneo sobre el hombre, entre la conciencia y la representación. Definen la manera en que las empiricidades pueden darse a la representación pero en una forma que no está presente a la conciencia (la función, el conflicto, la significación son muy bien la manera en que la vida, la necesidad y el lenguaje son duplicados por la representación, pero en una forma que puede ser perfectamente inconsciente); por otra parte, definen la manera en que la finitud fundamental puede darse a la representación bajo una forma positiva y empírica, pero no transparente para la conciencia ingenua (ni la norma, ni la regla, ni el sistema se dan a la experiencia cotidiana: la atraviesan, dan lugar a conciencias parciales, pero no pueden ser aclarados enteramente por un saber reflexivo). De suerte que las ciencias humanas no hablan más que en el elemento de lo representable, pero de acuerdo con una dimensión consciente-incons-ciente, tanto más marcada cuanto que se trata de sacar a luz el orden de los sistemas, de las regks y de las normas. Todo sucede como si la dicotomía entre lo normal y lo patológico tendiera a borrarse en beneficio de la bipolaridad de la conciencia y de lo inconsciente.

No hay que olvidar que la importancia cada vez más marcada de lo inconsciente para nada compromete al primado de la representación. Esta primacía plantea, sin embargo, un importante problema. Ahora que los saberes empíricos como los de la vida, el trabajo y el lenguaje escapan a su ley, ahora que se trata de definir fuera de su campo el modo de ser del hombre, ¿qué es la representación si no un fenómeno de orden empírico que se produce en el hombre y que se podría analizar como tal? Y si la representación se produce en el hombre, ¿qué diferencia hay entre ella y la conciencia? Pero la representación no es simplemente un objeto para las ciencias humanas; es, como acabamos de ver, el campo mismo de las ciencias

humanas y en toda su extensión; es la base general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible. De allí se desprenden dos consecuencias. La primera es de orden histórico: se trata del hecho de que las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias empíricas desde el siglo XIX y a diferencia del pensamiento moderno, no han podido delinear el primado de la representación; como todo el saber clásico, se alojan en ellas pero no son del todo sus herederas o su continuación, porque toda la configuración del saber se ha modificado y nacieron en la medida misma en que apareció, con el hombre, un ser que no existía antes en el campo de la *episteme.* Sin embargo, puede comprenderse por qué cada vez que se quiere uno servir de las ciencias humanas para filosofar, para transferir al espacio del pensamiento lo que se ha podido aprehender allí donde el hombre estaba en cuestión, se imita a la filosofía del siglo XVIII, en la que, sin embargo, el hombre no tenía cabida; al extender más allá de sus límites el dominio del saber del hombre se extiende por ello mismo más allá de él el reino de la representación y se instala uno de nuevo en una filosofía de tipo clásico. La otra consecuencia es que las ciencias humanas, al tratar de lo que es representación (bajo una forma consciente o inconsciente), tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. Así, pues, están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental. No dejan de ejercer, con respecto a sí mismas, una reanudación crítica. Van de aquello que se da a la representación *a* aquello que la hace posible, pero que todavía es una representación. A tal grado que tratan menos, como las otras ciencias, de generalizarse o precisarse, que de desmitificarse sin cesar: pasar de una evidencia inmediata y no controlada a formas menos transparentes, pero más fundamentales. Esta marcha casi transcendental se da siempre bajo la forma de un develamiento. De rechazo, al develarse, siempre pueden generalizarse o afinarse hasta pensar los fenómenos individuales. En el horizonte de toda ciencia humana existe el proyecto de remitir la conciencia del hombre a sus condiciones reales, de restituirla a los contenidos y a las formas que la han hecho nacer y que se eluden en ella; por ello, el problema del inconsciente —su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los medios de conocerlo y de sacarlo a luz— no es simplemente un problema, interior de las ciencias humanas que éstas se encontrarían por azar en su marcha; es un problema que es finalmente coextensivo a su existencia misma. Un elevamiento trascendental devuelto en un develamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias del hombre.

Quizá se encuentre allí el medio de discernirlas en lo que tienen de esencial. En todo caso, lo que manifiesta lo propio de las ciencias

humanas no es, como puede verse muy bien, este objeto privilegiado y singularmente embrollado que es el hombre. Por la buena razón de que no es el hombre el que las constituye y les ofrece un dominio específico, sino que es la disposición general de la *episteme* la que les hace un lugar, las llama y las instaura —permitiéndoles así constituir al hombre como su objeto. Se dirá, pues, que hay "ciencia humana" no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. Hablar de "ciencias del hombre" en cualquier otro caso es un puro y simple abuso de lenguaje. Se mide por ello cuán vanas y ociosas son todas las molestas discusiones para saber si tales conocimientos pueden ser llamados científicos en realidad y a qué condiciones deberán sujetarse para convertirse en tales. Las "ciencias del hombre" forman parte de la *episteme* moderna como la química, la medicina o cualquier otra ciencia; o también como la gramática y la historia natural formaban parte de la *episteme* clásica. Pero decir que forman parte del campo epistemológico significa tan sólo que su positividad está enraizada en él, que allí encuentran su condición de existencia, que, por tanto, no son únicamente ilusiones, quimeras seudocientíficas, motivadas en el nivel de las opiniones, de los intereses, de las creencias, que no son lo que otros llaman, usando un nombre caprichoso, "ideología". Pero, a pesar de todo, esto no quiere decir que sean ciencias.

Si es verdad que toda ciencia, sea la que fuere, al ser interrogada en el nivel arqueológico y cuando se trata de desencallar el suelo de su positividad, revela siempre la configuración epistemológica que la ha hecho posible, en cambio toda configuración epistemológica, aun cuando sea perfectamente asignable en su positividad, puede muy bien no ser una ciencia: pero no por este hecho se reduce a una impostura. Hay que distinguir con cuidado tres cosas: hay temas con pretensiones científicas que pueden encontrarse en el nivel de las opiniones y que no forman parte (o ya no la forman) de la red epistemológica de una cultura: a partir del siglo XVII, por ejemplo, la magia natural dejó de pertenecer a la *episteme* occidental, pero se prolongó durante largo tiempo en el juego de las creencias y las valoraciones afectivas. En seguida encontramos las figuras epistemológicas cuyo dibujo, posición y funcionamiento pueden ser restituidos en su positividad por un análisis de tipo arqueológico; y a su vez, pueden obedecer a dos grandes organizaciones diferentes: las unas presentan los caracteres de objetividad y de sistematización que permiten definirlas como ciencias; las otras no responden a estos criterios, es de-

cir, su forma de coherencia y su relación con su objeto están determinadas por su positividad sola. Éstas bien pueden no poseer los criterios formales de un conocimiento científico: pertenecen, sin embargo, al dominio positivo del saber. Sería, pues, igualmente vano e injusto el analizarlas como fenómenos de opinión o el confrontarlas por medio de la historia o de la crítica con las formaciones propiamente científicas; sería aún más absurdo el tratarlas como una combinación que mezclaría de acuerdo con proporciones variables "elementos racionales" y otros que no lo serían. Es necesario remplazarías al nivel de la positividad que las hace posibles y determina necesariamente su forma. Así, pues, la arqueología tiene dos tareas con respecto a ellas: determinar la manera en que se disponen en la *episteme* en la que están enraizadas; mostrar también en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto. Esta configuración que les es particular no debe ser tratada como un fenómeno negativo: no es la presencia de un obstáculo, no es una deficiencia interna lo que las hace fracasar en el umbral de las formas científicas. Constituyen en su figura propia, al lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber.

Hemos encontrado ejemplos de las configuraciones en la gramática general o en la teoría clásica del valor; tenían el mismo suelo de positividad que la matemática cartesiana, pero no eran ciencias, cuando menos para la mayor parte de quienes eran sus contemporáneos. Es también el mismo caso de lo que hoy se llama las ciencias humanas; dibujan, cuando se les hace el análisis arqueológico, configuraciones perfectamente positivas; pero desde el momento en que se determinan estas configuraciones y la manera en que están dispuestas en la *episteme* moderna, se comprende por qué no pueden ser ciencias: en efecto, lo que las hace posibles es una cierta situación de "vecindad" con respecto a la biología, a la economía y a la filología (o a la lingüística); no existen sino en la medida en que se alojan al lado de éstas —o más bien debajo, en su espacio de proyección. Sin embargo, mantienen con ellas una relación que es radicalmente diferente de la que puede establecerse entre dos ciencias "conexas" o "afines": en efecto, esa relación supone la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconsciente y de la conciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar mismo del que provienen esos modelos. Así, pues, es inútil decir que las "ciencias humanas" son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraiza en la *episteme* moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias; y si se pregunta entonces por qué han tomado este título, bastará con recor-

dar que pertenece a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de modelos tomados de las ciencias. Por lo tanto, no es la irreductibilidad del hombre lo que se designa como su invencible trascendencia, ni aun su gran complejidad lo que les impide convertirse en objeto de la ciencia. La cultura occidental ha constituido, con frecuencia, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de *ciencia.*

4. LA HISTORIA

Se ha hablado de las ciencias humanas; se ha hablado de esas grandes regiones que delimitan, poco más o menos, la psicología, la sociología, el análisis de las literaturas y de las mitologías. Pero no se ha hablado de la Historia, si bien es la primera y como la madre de todas las ciencias del hombre, si bien es quizá tan vieja como la memoria humana. O mejor dicho, por esta misma razón se la ha pasado hasta ahora en silencio. En efecto, quizá no tiene un lugar entre las ciencias humanas ni al lado de ellas: es probable que mantenga con todas ellas una relación extraña, indefinida, imborrable y más fundamental de lo que sería una relación de vecindad en un espacio común. Es verdad que la Historia ha existido mucho antes de la constitución de las ciencias humanas; desde el fondo de la época griega, ha ejercido un cierto número de funciones mayores en la cultura occidental: memoria, mito, trasmisión de la Palabra y del Ejemplo, vehículo de la tradición, conciencia crítica del presente, desciframiento del destino de la humanidad, anticipación del futuro o promesa de un retomo. Lo que caracterizaba a esta historia —cuando menos lo que puede definirla, en sus rasgos generales, por oposición a la nuestra— es que, al ordenar el tiempo de los humanos según el devenir del mundo (en una especie de gran cronología cósmica como en los estoicos) o, a la inversa, al extender justo hasta las menores parcelas de la naturaleza el principio y el movimiento de un destino humano (un poco a la manera de la Providencia cristiana) se concebía una gran historia lisa, uniforme en cada uno de sus puntos que entrañarían en una misma deriva, una misma caída o una misma ascensión, un mismo ciclo, a todos los hombres y con ellos a las cosas, los animales, todo ser vivo o inerte, y hasta los rostros más calmados de la tierra. Ahora bien, esta unidad es la que se fracturó a principios del siglo XIX en el gran trastorno de la *episteme* occidental: se descubrió una historicidad propia de la naturaleza; se llegó a definir aun, para cada gran tipo de lo vivo, formas de ajuste al medio

que permitirían definir en consecuencia su perfil de evolución; además se pudo mostrar que actividades tan singularmente humanas como el trabajo o el lenguaje detentaban, en si mismas, una historicidad que no podía encontrar su lugar en el gran relato común de las cosas y de los hombres: la producción tiene modos de desarrollo, el capital modos de acumulación, el precio leyes de oscilación y cambios que no pueden ni rebajarse a las leyes naturales ni reducirse a la marcha general de la humanidad; así también, el lenguaje no se modifica con las migraciones, el comercio y las guerras, según lo que le ocurre al hombre o la fantasía de lo que puede inventar, sino bajo condiciones que pertenecen propiamente a las formas fonéticas y gramaticales de las que está constituido; y si se ha podido decir que los diversos lenguajes nacen, viven, pierden su fuerza al envejecer y acaban por morir, esta metáfora biológica no se creó para disolver su historia en un tiempo que sería el de la vida, sino más bien para subrayar que tienen también leyes internas de funcionamiento y que su cronología se desarrolla de acuerdo con un tiempo que destaca desde luego su coherencia singular.

De ordinario, se inclina uno a creer que el siglo XIX prestó, por razones en su mayor parte políticas y sociales, una atención más aguda a la historia humana, que se abandonó la idea de un orden o un plan continuo del tiempo y también la de un progreso ininterrumpido, y que, al querer relatar su propia ascensión, la burguesía volvió a encontrar, en el calendario de su victoria, el espesor histórico de las instituciones, la pesantez de los hábitos y de las creencias, la violencia de las luchas, la alternancia de los éxitos y de los fracasos. Y se supone que a partir de allí se extendió la historicidad descubierta en el hombre hasta los objetos que había fabricado, al lenguaje que hablaba y, más lejos aún, hasta la vida. El estudio de las economías, la historia de las literaturas y de las gramáticas, a fin de cuentas la evolución de lo vivo no serían más que el efecto de la difusión, sobre playas del conocimiento cada vez más lejanas, de una historicidad descubierta primero en el hombre. Lo que pasó fue en realidad lo contrario. Las cosas recibieron primero una historicidad propia que las liberó de este espacio continuo que les imponía la misma cronología que a los hombres. Tanto que el hombre se encontró como despojado de lo que constituía los contenidos más manifiestos de su Historia: la naturaleza no le habla ya de la creación o del fin del mundo, de su dependencia o de su juicio próximo; no habla más que de un tiempo natural; sus riquezas no le indican ya la antigüedad o el próximo retorno de una edad de oro; no hablan más que de las condiciones de la producción que se modifican en la Historia; el lenguaje no lleva ya las marcas de antes de Babel o de los primeros gri-

tos que pudieron resonar en el bosque; lleva las armas de su propia filiación. El ser humano no tiene ya historia o más bien, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas. Por la fragmentación del espacio en el que se extendía en forma continua el saber clásico, por el enrollamiento de cada dominio así liberado sobre su propio devenir, el hombre que aparece a principios del siglo XIX está "deshistorizado".

Y los valores imaginarios que tomó entonces el pasado, todo el halo lírico que rodeó, por esta época, a la conciencia de la historia, la viva curiosidad por los documentos o las huellas que el tiempo haya podido dejar tras de sí —todo esto manifiesta superficialmente el hecho desnudo de que el hombre se encontró vacío de historia, pero que trabajaba ya por reencontrar en el fondo de sí mismo, y entre todas las cosas que podían aún remitirle su imagen (las otras se habían callado y replegado sobre sí mismas), una historicidad que le estaba ligada esencialmente. Pero esta historicidad es ambigua de inmediato. Dado que el hombre no se da al saber positivo sino en la medida en que habla, trabaja o vive, ¿podrá ser su historia otra cosa que el nudo inextricable de tiempos diferentes, que le son extranjeros y son heterogéneos unos a otros? ¿No será más bien la historia del hombre una especie de modulación común a los cambios en las condiciones de vida (clima, fecundidad del suelo, modos de cultura, explotación de las riquezas), a las transformaciones de la economía (y a título de consecuencia de la sociedad y de las instituciones) y a la sucesión de las formas y los usos de la lengua? Pero entonces el hombre mismo no es histórico: el tiempo le viene de fuera de sí mismo, no se constituye como sujeto de Historia sino por la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras. Está sometido a sus acontecimientos puros. Pero pronto se invierte esta relación de pasividad pura: pues quien habla en el lenguaje, quien trabaja y consume en la economía, quien vive en la vida humana, es el hombre mismo; y con este título, tiene derecho él también a un devenir tan positivo como el de los seres y las cosas, no menos autónomo —y quizá aún más fundamental: no es una historicidad propia del hombre e inscrita profundamente en su ser, que le permite adaptarse como todo ser vivo y evolucionar también él (pero gracias a los útiles, a las técnicas, a las organizaciones que no pertenecen a ningún otro ser vivo), que le permite inventar formas de producción, estabilizar, prolongar o abreviar la validez de las leyes económicas por medio de la conciencia que toma de ellas y por medio de las instituciones que distribuye a partir de ellas, o alrededor de ellas, que le permite en fin ejercer sobre el len-

guaje, en cada una de las palabras que pronuncia, una especie de presión interior constante que lo hace deslizarse insensiblemente sobre sí mismo en cada instante del tiempo. Así aparece detrás de la historia de las positividades aquella, más radical, del hombre mismo. Historia que concierne ahora al ser mismo del hombre, ya que él comprueba que no sólo "tiene" en tomo a sí mismo "Historia", sino que es en su historicidad propia aquello por lo que se dibuja una historia de la vida humana, una historia de la economía, una historia de los lenguajes. Habría, pues, en un nivel muy profundo, una historicidad del hombre que sería con respecto a sí misma su propia historia, pero también la dispersión radical que fundamenta todas las demás. Es esta primera erosión la que el siglo XIX buscó en su preocupación de historizarlo todo, de escribir a propósito de cualquier cosa una historia general, de remontar el tiempo sin cesar y de recolocar las cosas más estables en la liberación del tiempo. Aun allí es necesario sin duda alguna revisar la manera en que se ha escrito tradicionalmente la historia de la Historia; se tiene la costumbre de decir que, con el siglo XIX, cesó la pura crónica de los acontecimientos, la simple memoria de un pasado poblado tan sólo por individuos y accidentes, y que se buscaron las leyes generales del devenir. De hecho, ninguna historia fue más "explicativa", ninguna estuvo más preocupada por las leyes generales y constantes que las de la época clásica —cuando el mundo y el hombre, de un solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única. A partir del siglo XIX, lo que sale a luz es una forma desnuda de la historicidad humana —el hecho de que el hombre en cuanto tal está expuesto al acontecimiento. De allí, la preocupación por encontrar leyes a esta forma pura (y son las filosofías del tipo de la de Spengler), o por definirla a partir del hecho de que el hombre vive, el hombre trabaja, el hombre habla y piensa: y son las interpretaciones de la Historia a partir del hombre considerado como especie viviente, a partir de las leyes de la economía o a partir de los conjuntos culturales.

En todo caso, esta disposición de la Historia en el espacio epistemológico tiene una gran importancia para su relación con las ciencias humanas. Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo contenido de la Historia sea cual fuere depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero, a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia. Esto se debe a dos razones: porque la psicología, la sociología, la filosofía, aun cuando se las aplica a objetos —es decir, a hombres— que les son contemporáneos, no consideran,

jamás sino recortes sincrónicos en el interior de una historicidad que los constituye y los atraviesa; porque las formas tomadas sucesivamente por las ciencias humanas, la elección que hacen de su objeto, los métodos que le aplican son dados por la Historia, sostenidos sin cesar por ella y modificados a su gusto. Mientras más intenta la Historia rebasar su propio enraizamiento histórico, más esfuerzos hace para alcanzar, por encima de la relatividad histórica de su origen y sus opciones, la esfera de la universalidad, más evidentemente lleva los estigmas de su nacimiento histórico, más evidentemente aparece a través de ella la historia de la que forma parte (y allí también Spengler y todos los filósofos de la historia dan testimonio de ello); a la inversa, mientras mejor acepta su relatividad, más se hunde en el movimiento que le es común con lo que relata, más tiende entonces a la nimiedad del relato y todo el contenido positivo que se dio a través de las ciencias humanas se disipa.

Así, pues, la Historia forma, con respecto a las ciencias humanas, un medio de acogida que es, a la vez, privilegiado y peligroso. Da a cada ciencia del hombre un trasfondo que la establece, que le fija un suelo y como una patria: determina la playa cultural —el episodio cronológico, la inserción geográfica— en que puede reconocerse su validez a este saber; pero las discierne de una frontera que las limita y arruina desde el principio su pretensión de tener validez en el elemento de la universalidad. Revela, de esta manera, que si el hombre —aun antes mismo de saberlo— ha estado sometido siempre a determinaciones que pueden manifestar la psicología, la sociología y el análisis de las lenguas no es, sin embargo, el objeto intemporal de un saber que, cuando menos en el nivel de sus derechos, carecería él mismo de edad. Aun si evitan toda referencia a la historia, las ciencias humanas (y bajo este título puede colocarse a la historia entre ellas) no hacen nunca otra cosa que poner un episodio cultural en relación con otro (aquel al que se aplican como su objeto y aquel en el que se enraizan en cuanto a su existencia, su modo de ser, sus métodos y sus conceptos); y si ellas se aplican a su propia sincronía, relacionan consigo mismo el episodio cultural del que han surgido. Tanto que el hombre no aparece nunca en su positividad sin que ésta esté de inmediato limitada por lo ilimitado de la Historia.

Vemos reconstituirse aquí un movimiento análogo al que animaba desde el interior a todo el dominio de las ciencias del hombre: tal como se lo analizó más arriba, este movimiento remitía perpetuamente las positividades que determinan el ser del hombre a la finitud que hace aparecer a estas positividades; de suerte que aun las ciencias mismas estarían presas en esta gran oscilación, pero a su vez la retomarían en la forma de su propia positividad al tratar de pasar sin

cesar de lo consciente a lo inconsciente. Ahora bien, he aquí que, con la Historia, recomienza una oscilación semejante; pero esta vez no juega entre la positividad del hombre tomado como objeto (y manifestado empíricamente por el trabajo, la vida y el lenguaje) y los límites radicales de su ser; juega entre los límites temporales que definen las formas singulares del trabajo, de la vida y del lenguaje y la positividad histórica del sujeto que, por el conocimiento; encuentra acceso hasta ellas. Aun aquí, el sujeto y el objeto están ligados en un recíproco poner en duda; pero en tanto que allá este poner en duda se hacía en el interior mismo del conocimiento positivo y por el progresivo develamiento de lo inconsciente por la conciencia, aquí se hace en los confines exteriores del objeto y del sujeto; designa la erosión a la que están sometidos ambos, la dispersión que los separa uno de otro, arrancándolos a una positividad calmada, enraizada y definitiva. Al develar lo inconsciente como su objeto más fundamental, las ciencias humanas mostraron que había siempre aún que pensar en aquello que estaba ya pensado en el nivel manifiesto; al descubrir la ley del tiempo como límite externo de las ciencias humanas, la Historia muestra que todo lo que se ha pensado será pensado aún por un pensamiento que todavía no ha salido a luz. Pero quizá no tenemos allí, bajo las formas concretas de lo inconsciente y de la Historia, más que las dos caras de esta finitud que, al descubrir que es su propio fundamento con respecto a sí misma, hizo aparecer en el siglo XIX la figura del hombre: una finitud sin infinito y, sin duda, una finitud que nunca ha terminado, que siempre está en retirada con relación a sí misma, a la que queda aún algo qué pensar en el instante mismo en que piensa, a la que queda siempre tiempo para pensar de nuevo lo que ya ha pensado.

En el pensamiento moderno, el historicismo y la analítica de la finitud se enfrentan uno a otra. El historicismo es una manera de hacer valer por sí misma la perpetua relación crítica que existe entre la Historia y las ciencias humanas. Pero la instaura en el solo nivel de las positividades: el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce, de suerte que el momento de la finitud se disuelve en el juego de una relatividad a la que no es posible escapar y que vale ella misma como un absoluto. Ser finito será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva que permite a la vez una cierta aprehensión —del tipo de la percepción o de la comprensión— e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva. Todo conocimiento se enraiza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otras formas de vida, los otros tipos de sociedad, las

otras significaciones: por ello, el historicismo implica siempre una cierta filosofía o, cuando menos, una cierta metodología de la comprensión viva (en el elemento de la *Lebenswelt),* de la comunicación infrahumana (sobre el fondo de las organizaciones sociales) y de la hermenéutica (como reaprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental). Por ello, las diferentes positividades formadas por la Historia y depositadas en ella pueden entrar en contacto unas con otras, envolverse en el modo del conocimiento, liberar el contenido que dormita en ellas; no son pues los límites mismos los que aparecen en su rigor imperioso, sino totalidades parciales, totalidades que se encuentran limitadas de hecho, totalidades cuyas fronteras pueden cambiarse hasta cierto punto, pero que no se extenderán jamás en el espacio de un análisis definitivo y no se elevarán nunca hasta la totalidad absoluta. Por ello, el análisis de la finitud no cesa de reivindicar contra el historicismo la parte que éste descuidó: su proyecto es hacer surgir, en el fundamento de todas las positividades y antes de ellas, la finitud que las hace posibles; allí donde el historicismo buscó la posibilidad y la justificación de las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser era dado de antemano por la vida o las formas sociales o las significaciones del lenguaje, la analítica de la finitud quiere interrogar esta relación del ser humano con el ser que al designar su finitud hace posibles las positividades en su modo concreto de ser.

5. PSICOANÁLISIS, ETNOLOGÍA

El psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber. Sin duda no se debe a que hubieran aprehendido, mejor que cualquier otra ciencia humana, su positividad y realizado por fin el viejo proyecto de ser realmente científicos; sino más bien porque en los confínes de todos los conocimientos sobre el hombre, forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido. Ahora bien, hay una razón que tiende al objeto que se dan respectivamente una a otra, pero que tiende más aún a la posición que ocupan y a la función que ejercen en el espacio general de la *episteme.*

En efecto, el psicoanálisis se mantiene lo más cerca posible de esta función crítica de la que se ha visto que era interior a todas las ciencias humanas. Al darse como tarea el hacer hablar a través de

la conciencia al discurso del inconsciente, el psicoanálisis avanza en la dirección de esta región fundamental en la que se establecen las relaciones entre la representación y la finitud. En tanto que todas las ciencias humanas sólo van hacia el inconsciente en la medida en que le vuelven la espalda, esperando que se devele a medida en que se hace, como a reculones, el análisis de la conciencia, el psicoanálisis señala directamente hacia él, con un propósito deliberado —no hacia aquello que debe explicitarse poco a poco en el aclaramiento progresivo de lo implícito, sino hacia aquello que está allí y que se hurta, que existe con la misma solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo o de una laguna blanca en un texto visible y que se defiende por ello. No hay que suponer que la gestión freudiana es la componente de una interpretación del sentido y de una dinámica de la resistencia o de la barrera; al seguir el mismo camino que las ciencias humanas, pero con la mirada vuelta a contrasentido, el psicoanálisis va hacia el momento —inaccesible por definición a todo conocimiento teórico del hombre, a toda aprehensión continua en términos de significación, de conflicto o de función— donde los contenidos de la conciencia se articulan o más bien permanecen abiertos sobre la finitud del hombre. Es decir que, a diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud y hacer surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuencia, oposición), norma (por tanto, función). Y en esta región en la que la representación permanece en suspenso, al borde de sí misma, abierta en cierta forma sobre la cerradura de la finitud, dibujándose las tres figuras por las que la vida, con sus funciones y sus normas, viene a fundarse en la repetición muda de la Muerte, los conflictos y las reglas, en la apertura desatada del Deseo, las significaciones y los sistemas en un lenguaje que es, al mismo tiempo, Ley. Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. Era muy necesario que esta gestión de Freud les pareciese tal; para un saber que se aloja en la representación, lo que limita y define, hacia el exterior, la posibilidad misma de la representación no puede ser más que mitología. Pero cuando se sigue, en su paso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre el espacio epistemológico en su conjunto, se ve bien que esas figuras —imaginarias sin duda para una mirada miope— son las formas mismas de la finitud, tal como es analizada en el pensamiento moderno: ¿no es la muerte

aquello a partir de lo cual es posible el saber general —a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de esa *duplicación* empírico-trascendental que caracteriza en la fínitud el modo de ser del hombre? ¿Acaso no es el deseo lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez palabra y sistema de la palabra) que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar ¿no es aquello en lo que toda significación toma un *origen* más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retomo ha sido prometido en el acto mismo del análisis? Es muy cierto que nunca ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley pueden encontrarse en el interior del saber que recorre en su positividad el dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.

Y justo cuando este lenguaje se muestra en estado desnudo, pero se hurta al mismo tiempo más allá de toda significación como si fuera un gran sistema despótico y vacío, cuando el Deseo reina en el estado salvaje, como si el rigor de su regla hubiera nivelado toda oposición, cuando la Muerte domina toda función psicológica y se mantiene por encima de ella como su norma única y devastadora —entonces reconocemos la locura bajo su forma presente, la locura tal como se da a la experiencia moderna, como su verdad y su alteridad. En esta figura empírica y, sin embargo, extraña a todo aquello (y en todo aquello) que podemos experimentar, nuestra conciencia no encuentra ya, como en el siglo XVI, la huella de otro mundo; no comprueba ya la rutina de la razón desencaminada; ve surgir lo que nos está, peligrosamente, más próximo —como si, de pronto, se perfilara en relieve el hueco mismo de nuestra existencia; la finitud, a partir de la cual somos, pensamos y sabemos está, con frecuencia, ante nosotros, existencia a la vez real e imposible, pensamiento que no podemos pensar, objeto de nuestro saber pero que se le escapa siempre. Por ello, el psicoanálisis encuentra en esta locura por excelencia —que los psiquiatras llaman esquizofrenia— su tormento íntimo y más invencible: ya que en esta locura se dan, bajo la forma absolutamente manifiesta y absolutamente retirada, las formas de la finitud hacia las cuales avanza de ordinario indefinidamente (y en lo interminable), a partir de aquello que le es ofrecido voluntaria e involuntariamente en el lenguaje del paciente. De manera que el psicoanálisis "se reconoce allí", cuando está colocado ante esas mismas psicosis a las que, sin embargo (o mejor dicho por esta misma razón) no tiene ningún acceso: como si la psicosis expusiera en una iluminación cruel y diera de un modo no demasiado lejano, sino justo demasiado cercano, aquello hacia lo cual debería caminar el análisis lentamente.

Pero esta relación del psicoanálisis con lo que hace posible cual-

quier saber en general en el orden de las ciencias humanas tiene una consecuencia más. Se trata de que no puede desplegarse como puro conocimiento especulativo o teoría general del hombre. No puede atravesar el campo completo de la representación, intentar dibujar los contornos de sus fronteras, señalar hacia lo más fundamental, en la forma de una ciencia empírica construida a partir de observaciones cuidadosas; esta apertura no puede ser hecha sino en el interior de una práctica en la que no es sólo el conocimiento que se tiene del hombre lo que está comprometido, sino el hombre mismo —el hombre con esta Muerte que trabaja en su sufrimiento, este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por el cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley. Todo saber analítico está, pues, invenciblemente ligado a una práctica, a esta estrangulación de la relación entre dos individuos, en la que uno escucha el lenguaje del otro, liberando así su deseo del objeto que ha perdido (haciéndole entender que lo ha perdido) y liberándolo de la vecindad siempre repetida de la muerte (haciéndole entender que un día morirá). Por ello, nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología.

Así como el psicoanálisis se coloca en la dimensión de lo inconsciente (de esta animación crítica que inquieta desde el interior todo el dominio de las ciencias del hombre), la etnología se coloca en la de la historicidad (de esta perpetua oscilación que hace que las ciencias humanas sean simpre disputadas, hacia el exterior, por su propia historia). Sin duda alguna, es difícil sostener que la etnología tiene una relación fundamental con la historicidad ya que es tradicionalmente el conocimiento de los pueblos sin historia; en todo caso, estudia en las culturas (a la vez por elección sistemática y por falta de documentos) más bien las invariables de estructura que la sucesión de los acontecimientos. Suspende el largo discurso "cronológico" por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales. Y, sin embargo, la etnología misma no es posible sino a partir de una cierta situación, de un acontecimiento absolutamente singular en el que se encuentran comprometidas a la vez nuestra historicidad y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología (bien entendido que nosotros podemos hacer perfectamente la etnología de nuestra propia sociedad): la etnología se enraiza, en efecto, en una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura, más aún a su relación fundamental con toda historia, y que le permite ligarse a otras culturas en el modo de la teoría pura. Existe una cierta posición de la *ratio* occidental que se ha constituido en su historia y que fundamenta la

relación que puede tener con todas las demás sociedades, aun con esta sociedad en la que ha aparecido históricamente. Es evidente que esto no equivale a decir que la situación colonizadora sea indispensable para la etnología: ni la hipnosis, ni la enajenación del enfermo en el personaje fantasmagórico del médico son constitutivas del psicoanálisis; pero así como éste no puede desplegarse sino en la calmada violencia de una relación singular y de la transferencia que provoca, así también la etnología no toma sus dimensiones propias sino en la soberanía histórica —siempre retenida, pero siempre actual— del pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo.

Pero esta relación (en la medida en que la etnología no intenta borrarla, sino que la profundiza por el contrario al instalarse definitivamente en ella) no la encierra en los juegos circulares del historicismo; más bien la pone en posición de dibujar los contornos de su peligro al invertir el movimiento que las hace nacer: en efecto, en vez de relacionar los contenidos empíricos, tal como pueden hacerlos aparecer la psicología, la sociología o el análisis de las literaturas y de los mitos, con la positividad histórica del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares de cada cultura, las diferencias que la oponen a las otras, los límites por los que se define y se encierra en su propia coherencia, en la dimensión en que se anudan sus relaciones con cada una de las tres grandes positividades (la vida, la necesidad y el trabajo, el lenguaje): así, la etnología muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que hacen posibles u obligatorias todas las formas de cambio, de producción y de consumo, los sistemas que se organizan en torno al modelo de Las estructuras lingüísticas o sobre él. Así, pues, la etnología avanza hacia la región en la que las ciencias humanas se articulan sobre esta biología, sobre esta economía, sobre esta filología y esta lingüística, de las que se ha visto desde qué altura se desploman sobre ella: por ello, el problema general de toda etnología no es otro que el de las relaciones (de continuidad o de discontinuidad) entre la naturaleza y la cultura. Pero en ese modo de interrogación, reaparece el problema de la historia: ya que se trata entonces de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos utilizados, de acuerdo con las reglas prescritas, de acuerdo con las normas funcionales elegidas y planteadas, de qué tipo de devenir histórico es susceptible cada cultura; trata de reaprehender, desde la raíz, el modo de historicidad que puede aparecer allí y las razones por las que la historia será allí necesariamente acumulativa o circular, progresiva o sometida a oscilaciones reguladoras, capaz de ajustes espontáneos o sometida a crisis. Y así sale a luz el fundamento de

esta deriva histórica en el interior de la cual toman su validez las diferentes ciencias humanas y pueden ser aplicadas a una cultura dada y sobre una playa sincrónica dada.

La etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; lo mismo que el psicoanálisis, atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus limites. Pero el psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir en los confines exteriores de la representación al Deseo, la Ley y la Muerte, que dibujan en el extremo límite del lenguaje y de la práctica analítica, las fíguras concretas de la finitud; la etnología, a su vez, se aloja en el interior de la relación singular que la *ratio* occidental establece con todas las otras culturas; y a partir de allí dibuja los contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización, de su vida, de sus necesidades, de las significaciones depositadas en el lenguaje, y ve surgir detrás de estas representaciones las normas a partir de las cuales los hombres realizan las funciones de la vida, pero rechazando su presión inmediata, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas sobre el fondo de los cuales les es dada cualquier significación. El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su profundo parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es antes bien el *apriorí* histórico de todas las ciencias del hombre —las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber. Así, pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia.

A partir de allí puede comprenderse un cierto número de hechos decisivos. Y en primer lugar, éste: que el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda su superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones. Ninguna ciencia humana puede asegurar haber terminado con ellas, ni ser del todo independiente de lo que hayan podido descubrir, ni tampoco remitirse a ellas de una u otra manera. Pero su desarrollo tiene esto de

particular: tienen un cierto "aire" casi universal, a pesar de lo cual no se acercan a un concepto general del hombre: en ningún momento tienden a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él, de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia. La idea de una "antropología psicoanalítica", la idea de una "naturaleza humana" restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las "ciencias humanas", el psicoanálisis y la etnología son más bien "contraciencias"; lo que no quiere decir que sean menos "racionales" u "objetivas" que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de "deshacer" a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad. Se comprende al fin que el psicoanálisis y la etnología estén establecidos frente a frente en una correlación fundamental: desde *Tótem y tabú,* la instauración de un campo que les sería común, la posibilidad de un discurso que podría ir de uno a otra sin discontinuidad, la doble articulación de la historia de los individuos sobre el inconsciente de las culturas y de la historicidad de éstas sobre el inconsciente de los individuos, abren, sin duda, los problemas más generales que podrían plantearse con respecto al hombre.

Se adivina el prestigio y la importancia de una etnología que, en vez de definirse de antemano, como lo había hecho hasta ahora, como el estudio de las sociedades sin historia, tratara deliberadamente su objeto desde el lado de los procesos inconscientes que caracterizan el sistema de una cultura dada; haría surgir así la relación de historicidad, constitutiva de toda etnología en general, en el interior de la dimensión en que siempre se ha desplegado el psicoanálisis. Al hacerlo así, no asimilaría los mecanismos y las formas de una sociedad a la presión y a la represión de fantasmas colectivos, volviendo a encontrar de este modo, pero en una escala mayor, lo que el análisis puede descubrir en el nivel de los individuos; definiría como sistema de los inconscientes culturales el conjunto de estructuras formales que harían significativos los discursos míticos, darían su coherencia y su necesidad a las reglas que rigen las necesidades, fundamentarían no en la naturaleza, fuera de las puras funciones biológicas, las normas de vida. Se adivina la importancia simétrica de un psicoanálisis que, por su parte, añadiría la dimensión de una etnología, no por la instauración de una "psicología cultural", no por la explicación socio-

lógica de los fenómenos manifiestos en el nivel de los individuos, sino por el descubrimiento de que también el inconsciente posee —o más bien *es*— una cierta estructura formal. Por ello, el psicoanálisis y la etnología vendrán no a superponerse uno a otra ni tampoco a reunirse, sino a cruzarse como dos líneas diferentemente orientadas: una que va de la elisión aparente de lo significado en la neurosis a la laguna en el sistema significante por el cual viene ésta a manifestarse; la otra que va de la analogía de los significados múltiples (en las mitologías, por ejemplo) a la unidad de una estructura cuyas transformaciones formales entregarían la diversidad de los relatos. No seria, pues, en el nivel de las relaciones entre individuo y sociedad, como se ha creído con frecuencia, donde el psicoanálisis y la etnología podrían articularse uno sobre otra; el que estas dos formas de saber sean vecinas no se debe a que el individuo forme parte de su grupo, no se debe a que una cultura se refleje y se exprese de una manera más o menos desviada en el individuo. A decir verdad no tienen más que un punto en común, si bien es esencial e inevitable: es aquel en que se cortan en ángulo recto: ya que la cadena significante por la que se constituye la experiencia única del individuo es perpendicular al sistema formal a partir del cual se constituyen las significaciones de una cultura: en cada instante la estructura propia de la experiencia individual encuentra en los sistemas de la sociedad un cierto número de posibles elecciones (y de posibilidades excluidas); a la inversa, las estructuras sociales encuentran en cada uno de sus puntos de elección un cierto número de individuos posibles (y de otros que no lo son) —así como en el lenguaje la estructura lineal hace siempre posible en un momento dado la elección entre varias palabras o varios fonemas (pero excluye todos los demás).

Entonces se forma el tema de una teoría pura del lenguaje que daría a la etnología y al psicoanálisis así concebidos su modelo formal. Existiría así una disciplina que podría cubrir en su solo recorrido tanto esta dimensión de la etnología que relaciona las ciencias humanas con las positividades que las limitan, como esta dimensión del psicoanálisis que relaciona el saber del hombre con la finitud que lo fundamenta. Con la lingüística se tendría una ciencia perfectamente fundada en el orden de las positividades exteriores al hombre (ya que se trata del lenguaje puro) y que, atravesando todo el espacio de las ciencias humanas, llegaría a la cuestión de la finitud (ya que es a través del lenguaje y en él mismo donde el pensamiento puede pensar: de suerte que en sí mismo es una positividad que vale como fundamental). Por encima de la etnología y del psicoanálisis, más exactamente, intricada con ellos, una tercera "contraciencia" vendría a recorrer, animar e inquietar todo el campo constituido de las ciencias

humanas y, desbordándolo tanto por el lado de las positividades como por el de la fínitud, formaría su impugnación más general. Al igual que las otras dos contraciencias, haría aparecer, de modo discursivo, las formas-límites de las ciencias humanas; al igual que estas dos, alojaría su experiencia en esas regiones claras y peligrosas en las que el saber del hombre establece, por debajo de las especies del inconsciente y de la historicidad, su relación con aquello que las hace posibles. Las tres se arriesgan, al "exponerlo", a aquello mismo que ha permitido que el hombre sea conocido. Así se hila, bajo nuestra mirada, el destino del hombre, pero se hila por el revés; estos extraños husos lo reconducen a las formas de su nacimiento, a la patria que lo ha hecho posible. Pero, ¿acaso no es ésta una manera de conducirlo a su fin?, pues la lingüística no habla ya del hombre mismo, como tampoco el psicoanálisis o la etnología.

Quizá se podría decir que al desempeñar este papel, la lingüística no hace más que retomar las funciones que en otra época fueron las de la biología o la economía, cuando a fines del siglo XIX y principios del xx se quiso unificar a las ciencias humanas bajo conceptos tomados de la biología o de la economía. Pero la lingüística se arriesga a tener un papel más fundamental. Y por muchas razones. Por lo pronto, porque permite —en todo caso se esfuerza por hacerla posible— la estructuración de los contenidos mismos; no es pues una reaprehensión teórica de los conocimientos adquiridos fuera, interpretación de una lectura ya hecha de los fenómenos; no propone una "versión lingüística" de los hechos observados en las ciencias humanas, es el principio de desciframiento primero; bajo una mirada armada por ella, las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante. El análisis lingüístico es más una percepción que una explicación, es decir, es constitutivo de su objeto mismo. Además, por esta emergencia de la estructura (como relación invariable en un conjunto de elementos), se abre de nuevo la relación de las ciencias humanas con las matemáticas de acuerdo con una dimensión del todo nueva; ya no se trata de saber si se pueden cuantificar los resultados o si los comportamientos humanos son susceptibles de entrar en el campo de una probabilidad mensurable; la cuestión que se plantea es la de saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura o, cuando menos, si en las matemáticas y en las ciencias humanas se habla de la misma estructura: cuestión que resulta central si se quieren conocer las posibilidades y los derechos, las condiciones y los límites de una formalización justificada; se ve que la relación de las ciencias humanas con el eje de las disciplinas formales y *a priori* —relación que hasta entonces no había sido esencial,

tanto así que se la quiso identificar con el derecho a medir— se reanima y se hace más fundamental ahora que en el espacio de las ciencias humanas surge igualmente su rekción con la positividad empírica del lenguaje y la analítica de la finitud; los tres ejes que definen el volumen propio de las ciencias del hombre se convierten así en visibles y casi simultáneamente en las cuestiones que plantean. Por último, la importancia de la lingüística y de su aplicación al conocimiento del hombre hace reaparecer, en su enigmática insistencia, la cuestión del ser del lenguaje, de la que ya hemos visto cuán ligada estaba a los problemas fundamentales de nuestra cultura. Cuestión entorpecida todavía más por la utilización, cada vez más extendida, de las categorías lingüísticas, ya que ahora es necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es a pesar de todo ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó: ¿Quién habla?, y el otro vio centellear la respuesta en la Palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo.

En este punto en el que la cuestión del lenguaje resurge con una sobredeterminación tan fuerte y en el que parece investir por todas partes la figura del hombre (esta figura que justo por entonces había tomado el lugar del Discurso clásico), la cultura contemporánea está en obra por lo que respecta a una parte importante de su presente y quizá de su porvenir. Por una parte aparecen de pronto como muy próximas a todos esos •dominios empíricos, cuestiones que hasta entonces parecían estar muy alejadas de ellos: esas cuestiones son las de una formalización general del pensamiento y del conocimiento; y en el momento en que aún se las creía dedicadas a la sola relación de la lógica y las matemáticas, se abren a la posibilidad y también a la tarea de purificar la vieja razón empírica por la constitución de lenguas formales y de ejercer una segunda crítica de la razón pura a partir de nuevas formas del *apriori* matemático. Sin embargo, en el otro extremo de nuestra cultura, la cuestión del lenguaje está confiada a esta forma de palabra que sin duda no ha dejado de plantearla, pero que por primera vez se la plantea a sí misma. El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje esto no es ni el signo de un fin ni la prueba de una radicalización: es un fenómeno que enraiza su necesidad en una configuración muy vasta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales hace valer la posibilidad o imposibilidad de estructurar los contenidos positivos,

una literatura consagrada al lenguaje hace valer, en su vivacidad empírica, a las formas fundamentales de la finitud. Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia es que el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente. Este nuevo modo de ser de la literatura fue necesariamente revelado en obras como las de Artaud o Roussel —y por hombres como ellos; en Artaud, el lenguaje recusado como discurso y reaprehendido en la violencia plástica del hurto, es remitido al grito, al cuerpo torturado, a la materialidad del pensamiento, a la carne; en Roussel, el lenguaje, reducido a polvo por un azar sistemáticamente manejado, relata indefinidamente la repetición de la muerte y el enigma de los orígenes desdoblados. Y como si esta prueba de las formas de la finitud en el lenguaje no pudiera ser soportada o como si fuera insuficiente (quizá su insuficiencia misma fuera insoportable), se ha manifestado en el interior de la locura —la figura de la finitud se da así al lenguaje (como aquello que se devela en él), pero también antes de él, más acá, como esta región informe, muda, insignificante en la que el lenguaje puede liberarse. Y en realidad es en este espacio así puesto al descubierto, donde la literatura, primero con el surrealismo (pero bajo una forma aún muy disfrazada), después, cada vez de modo más puro, con Kafka, Bataüle, Blanchot, se da como experiencia: como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia original, siempre en el término más cercano del lenguaje y siempre más alejado); como experiencia de la finitud (tomada en la apertura y constricción de esta finitud).

Vemos, pues, que este "retorno" del lenguaje no tiene, en nuestra cultura, el valor de una interrupción súbita; no es en modo alguno el descubrimiento irruptivo de una evidencia desaparecida desde hace tiempo; no es la marca de un repliegue del pensamiento sobre sí mismo en el movimiento por el cual se libera de todo contenido, ni de un narcisismo de la literatura que se liberara al fin de lo que tendría que decir, para no hablar más que del hecho de que es lenguaje puesto al desnudo. En realidad, se trata del despliegue riguroso de la cultura occidental de acuerdo con la necesidad que se dio a sí misma a principios del siglo XIX. Sería falso ver en este índice general de nuestra experiencia, al que podemos llamar "formalismo", el signo de un desecamiento, de una rarefacción del pensamiento incapaz

de reprehender la plenitud de los contenidos; no sería menos falso el colocarlo de golpe sobre el horizonte de un nuevo pensamiento y de un nuevo saber. En el interior del dibujo muy cerrado, muy coherente de la *episteme* moderna encuentra su posibilidad esta experiencia contemporánea; es ella misma la que, por su lógica, la ha suscitado, la ha constituido de un cabo a otro y ha hecho imposible que no exista. Lo que pasó en la época de Ricardo, de Cuvier y de Bopp, esta forma de saber que se instauró con la economía, con la biología y con la filología, el pensamiento de la finitud que la crítica kantiana prescribiera como tarea de la filosofía, todo esto forma aún el espacio inmediato de nuestra reflexión. Pensamos en ese lugar.

Y, sin embargo, la impresión de acabamiento y de fin, el sordo sentimiento que implica, anima nuestro pensamiento, lo adormece quizá con la facilidad de sus promesas y nos hace creer que algo nuevo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte —este sentimiento y esta impresión no están quizá mal fundados. Se dirá que existen, que no han dejado de formularse siempre de nuevo desde principios del siglo XIX; se dirá que Hölderlin, Hegel, Feuerbach y Marx tenían ya esta certeza de que en ellos terminaba un pensamiento y, quizá, una cultura y que, desde el fondo de una distancia que quizá no fuera invencible, se aproximaba otra —en la reserva del alba, en el estallido del mediodía o en la disensión del día que termina. Pero esta inminencia cercana, peligrosa, de cuya promesa dudamos hoy en día, cuyo peligro acogemos, no es sin duda del mismo orden. Entonces, lo que este anuncio prescribía al pensamiento era el establecer una morada estable para el hombre sobre esta tierra de la que los dioses se habían ido o borrado. En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión—, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios —o

más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre. Durante todo el siglo XIX, el fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sin duda sino una sola y única cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber; en nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer.

La razón es que toda la *episteme* moderna —la que se formó hacia fines del siglo XVIII y sirve aún de suelo positivo a nuestro saber, la que constituyó el modo de ser singular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente—, toda esta *episteme* estaba ligada a la desaparición del Discurso y de su monótono reinado, al deslizamiento del lenguaje hacia el lado de la objetividad y a su reaparición múltiple. Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿rio es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte? El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba avocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? Y si esto fuera cierto, ¿no sería un error —un error profundo ya que nos ocultaría lo que se necesita pensar ahora— el interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano? ¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso? El hombre había sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o por mejor decir, no se constituyó sino por el tiempo en que el lenguaje, después de haber estado alojado en el interior de la representación y como disuelto en ella, se liberó fragmentándose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado. Con certeza, no son éstas afirmaciones, cuando

más son cuestiones a las que no es posible responder; es necesario dejarlas en suspenso allí donde se plantean, sabiendo tan sólo que la posibilidad de plantearlas se abre sin duda a un pensamiento futuro.

6

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.